شرح

العقائد النسفية

تأليف الإمام العلامة
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني
المتوفى سنة ٧٩١ هـ

حققه وعلق عليه
عبد السلام بن عبد الهادي شنار

طبعة جديدة ومنقحة ومقابلة على ثلاث نسخ خطية

دار الدقاق





شرح

العقائد النسفية



الطبعة الثانية

١٤٤٤هـ - ٢٠٢٢م

ISBN 978-9933-9344-4-6

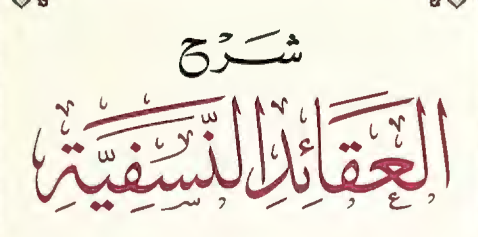
9 789933 934446

دار الدقاق
للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق . سورية . حلبوني

+963 932509370

daraldkak@gmail.com



تأليف الإمام العلامة

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني

المتوفى سنة ٧٩١ هـ

حققه وعلق عليه

عبد السلام بن عبد الهادي شنار

طبعة جديدة ومنقحة ومقابلة على ثلاث نسخ خطية

دار الدقاق


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيدنا محمدٍ، الرَّؤوفِ الرَّحيمِ، كريم الآباءِ والأمهاتِ، زكيِّ الخصالِ والصِّفاتِ، وعلى آلهِ وصحبهِ أجمعين، وَمَنْ تَبِعهم بإحسانٍ إلى يومِ الدِّين.

وبعد؛

فهذه هي الطَّبعةُ الثَّانيةُ من كتاب «شرح العقائد النَّسفية» للإمام سعد الدِّين مسعود بن عمر التفتازاني، رحمه الله تعالى ونَفَعنا بعلومِهِ، وتمتازُ عن سابقتها بأمرين:

الأول: قُوبِلَت هذه الطبعة على ثلاثِ مخطوطات، كلُّها من مكتبة «فيض الله» في تركيا:

ـ المخطوط الأول: رقمه «١٥٢٠٠»، ويتألَّف من ثلاث وستين ورقة، ورمزت له بالرمز «أ»، كتب المتن فيه بالأحمر، أوراقه غير مرتبة، فيها تقديمٌ وتأخير، جاء في آخره: تمَّ الكتاب بعون الملك التواب، على يد أضعف العبادِ، مصطفى بن بشير، بتاريخ سنة خمس وثلاثين وثمانمئة من الهجرة.

ـ المخطوط الثَّاني: رقمه «١٥١٩٩» ويتألف من ثنتين وثمانين ورقة، ورمزت له بالرمز «ب»، وتاريخ النسخ سنة «٨٤٨» هـ.

المخطوط الثالث: رقمه «١٥١٩٨»، ورمزت له بالرمز «ج» وليس عليه تاريخ نسخ.

فحصل في ذلك فائدةٌ جليلةٌ، وهي تصحيح لبعض الكلماتِ الواردة في الطَّبعة السَّابقة، كما أنَّه زيدَت بعض العبارات التي يحتاج إليها النَّص. وكانت قد سقطت من الطَّبعة الأولى، والحمدُ لله أولاً وآخراً.

الثَّاني: زيادةُ بعضِ التَّعليقاتِ التي رأيتُ أنَّ الطَّالب يحتاج إليها، وهي ليست بكثيرة.

والأمرُ لا يحتاج إلى مزيدِ كلامٍ، فالقارئ سيجدُ فرقاً واضحاً بين الطَّبعتين، ولا أملكُ إلَّا أن أسأل اللهَ عزَّ وجلَّ أن يَمُنَّ عليَّ بالقَبولِ وحُسنِ الختامِ.

والحمد لله ربِّ العالمين

عبد السَّلام بن عبد الهادي شنار

١٣ رجب ١٤٤١هـ

٨ آذار ٢٠٢٠م

مقدمة الطبعة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله ربِّ العالمين، المُنفردِ بالإيجادِ والإمدادِ، الواحدِ الأحدِ، الفَردِ الصَّمدِ، الذي لم يَلِدْ ولم يُولَد، ولم يكن له كفواً أحد، حمداً يُوافي نِعَمَه، ويُكافئُ مَزِيدَهُ، ويدفَعُ نِقَمَه.

والصَّلاةُ والسَّلامُ الأتمَّانِ الأكملانِ، على حبيبِ ربِّ العالَمِين، وملاذِ الخَلقِ أجمعين، في الدُّنيا ويومِ الدِّين، سيِّدِنا محمَّد بن عبد الله وعلى آله وصحبه الطَّيِّبينَ الطَّاهرين، ومَن تَبِعَهم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين.

أمَّا بعد:

فإنَّ أعظَمَ ما يُمَتَّعُ به العاقلُ ويَتلذَّذُ به هو العِلمُ، والعِلمُ تتفاوت درجاتُهُ، وتَتمايَزُ مراتبُهُ بِحَسبِ مُتعلَّقِهِ، فإنْ عَلَت رُتبةُ المَعلومِ وشَرُفَت، عَلَتْ رُتبةُ العلمِ؛ لِعُلُوه وشَرُفت لشرفِهِ، وإن سَفَلت رتبةُ المَعلُومِ وهانَتْ، سَفَلَت رُتبةُ العلم وهانت.

وعليه فأعظَمُ العلومِ وأجلُّها عِلمُ التَّوحيدِ، بل هو المُقدَّمُ عليها ورأسُها؛ لأنَّه يَبحَثُ في ذاتِ واجبِ الوُجودِ، اللهِ، فَبِهِ نَتعرَّفُ على ذاتِ اللهِ وصفاتِهِ وأفعالِهِ، مِن حيثُ ما يجبُ له وما يستحيلُ وما يجوزُ.

والجديرُ بالعاقلِ عُموماً، وبطالبِ العلمِ خُصوصاً، أن تتعَلَّقَ هِمَّتُهُ بما عَلَتْ رُتبتُهُ وشَرُفَت، لِيَعلُوَ بذاتِهِ وقَدرِهِ ومكانتِهِ ويَشرُف، فَيَقرأ ويُطالِعُ كُتُبَ عِلمِ التَّوحيدِ، مُتنقِّلاً في ذلك من حِفظِ المُتونِ وإتقانِها، وقراءةِ المُختَصَراتِ وفَهمِها، إلى مُطالَعَةِ الشُّروحِ والحواشي، لا سيَّما تلك المتون التي تَلقَّاها العُلماءُ بالقَبولِ فَحَفِظُوها وأَمَروا بِحِفظِها،

وتِلكَ الشُّروح التي عَكَفَ العلماءُ على دراسَتِها وإقرائِها؛ لِما فيها من غزيرِ عِلْمٍ وعَظيمِ فائدةٍ.

وبذلك يَنتَقِلُ الطَّالبُ مِن حَضيضِ التَّقليدِ إلى أعلى رُتَبِ الإيمان، فَيَعبُدُ اللهَ على أساسٍ مَتينٍ، ويَتحقَّقُ فيه قولُهُ تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، قال ابن عباس ﷺ: «إلا لِيَعرِفُون»، ويدفَعُ عن نفسِهِ وغيرِهِ مِن أفرادِ المُسلمين شُبَهَ المُشبِّهين، وضلالَ المُضلِّين، فَيَعصِمُ نفسَهُ، ويكونُ سبباً لِعصمةِ غيرِهِ.

ومِن بينِ الكثيرِ مِنَ المُتونِ التي جَمَعَت ما يجبُ على المُكلَّفِ اعتقادُهُ مَتْنُ العقائد، لِمُؤلِّفِهِ نجمِ الدِّين عمر بنِ محمَّد النَّسفي، وهو متنٌ نفيسٌ جدّاً، أقبلَ عليه الكثيرُ من العلماءِ، بينَ شارحٍ له، ودارسٍ، وقارئٍ، وناظمٍ، بل تصَدَّى لِشَرحِهِ وبيانِ فوائدِهِ شيوخُ العلماءِ ورؤساؤهم، فكان من بينهم العلامةُ سعدُ الدِّين مَسعودُ بنُ عمر التَّفتازاني، حيث شرَحَ الكتابَ شرحاً وافياً، وبيَّنَ مِن خلالِ شرحِهِ عقيدةَ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ مدعومةً بالحُجَجِ والبراهينِ، وأورَدَ الكثيرَ مِن شُبَهِ الفِرَقِ الضَّالَّةِ التي خرجت عن سُنَنِ أهل السُّنَّةِ والجماعة، ورَدَّ عليها رُدوداً علميةً منقطعَةَ النَّظيرِ، فكان من أجلِّ الشُّروحِ على مَتنِ العقائد.

وكأنِّي بالعلامة السَّعدِ رحمه الله قد صنَّفَ هذا الكتابَ لِطَبقةٍ خاصَّةٍ من طلابِ العلمِ ـ وهم الذين قرأوا الكثيرَ مِن كُتُبِ عِلمِ الكلامِ وما يَتَّصلُ بعلمِ الكلام ـ لذا وَجَدَه كثيرٌ مِمَّن يَحرِصُونَ على قراءتِهِ ومُطالَعتِهِ عزيزَ الفَهمِ، صَعْبَ المَنالِ، حتَّى قال أحدُ العلماء المعاصرين ـ وقد أُخبِرَ أنَّ فلاناً يُقرِئ هذا الكتاب ـ: لا أظنُّ أنَّ أحداً في هذه الأيَّامِ قادرٌ على إقراءِ هذا الكتاب.

هذا الكلامُ وإن كان فيه شيءٌ من المُبالَغةِ، إلَّا أنَّه يَحمِلُ في طيَّاتِهِ حقيقةً، وهي أنَّ الكتابَ يَحتاجُ في كثيرٍ من مَواضِعِهِ إلى إيضاحاتٍ وأمثلةٍ وبياناتٍ تُخرِجُه عن غُموضِهِ وعزيزِ فَهمِهِ، يَعرِفُ ذلك مَن قرأ الكتابَ أو أقرأه.

وكنتُ واحداً مِمَّن قرأوا قِسمَ الإلهيَّاتِ مِن هذا الكتاب سنة «١٩٩١» م في السَّنةِ الدِّراسيَّةِ السَّادسةِ في معهد الفتح الإسلامي، وذلك لأنَّه كان مقرَّراً وقتئذٍ، على فضيلةِ

أستاذنا العلامةِ الجَليلِ، الفقيهِ المُتكلِّمِ النَّظّار، الشَّيخِ أديبِ الكَلَّاس، حفظه اللهُ تعالى وأمتَعَهُ وعلماءَ المسلمينِ بِدَوامِ العافية، وبانتهاءِ العام الدِّراسيِّ انقَطَعَت صِلَتي بالكتاب، إلى أنْ طَلَب منِّي منذُ أعوامٍ قليلةٍ أحدُ طُلابِ العلمِ القادِمينَ مِن بريطانيا قراءةَ هذا الكتاب، وكم من شَيخٍ فُتِحَ عليه بإخلاصِ تلميذِه، فأجبتُهُ إلى ذلك قائلاً له: نقرأ الكتابَ مُدارسَةً، وما يَفتَحِ اللهُ عليَّ به أقدِّمُه لك، واستعنتُ بالله، ولا أُفشي سِرّاً إن قلتُ: ربَّما أمضَيتُ ساعاتٍ طويلةٍ وأنا أطالِعُ كُتُبَ علمِ الكلامِ لِحَلِّ عبارةٍ ذكرها الشَّيخ، وبدأتُ أدوِّنُ كلَّ الفوائدِ والتَّعليلاتِ والإيضاحاتِ التي أقِفُ عليها خلالَ مُراجَعتي لتلك المسائلِ، والذي يُسعِدُ القلبَ أنَّه ربَّما استَعَصَتْ عليَّ مسألةٌ، فأهتَمُّ لعَدَمِ فَهمِها، عازياً ذلك لكثرةِ الذُّنوبِ والآثام، وأثناءَ الدَّرس ـ وبإخلاصِ ذلك الطَّالبِ وصِدْقِه ـ يَفتحُ اللهُ عليَّ، ويزولُ اللَّبسُ وعدَمُ الفَهم.

وكان جُلُّ اعتمادي على فَهمِ عباراتِ السَّعدِ ﷺ، على كتاب النِّبراسِ شَرحِ شَرحِ العقائدِ، وكذلك كَثُرَ رُجوعي إلى الحواشي التي كُتِبَت على شَرحِ السَّعدِ، وإلى غير ذلك من كُتبِ العقيدة.

وبعد الانتهاءِ من تدريسِ الكتابِ، عُدتُ إلى الوراءِ وراجعتُ ما قد دَوَّنتُ من حواشٍ، فرأيتُ من الخير ـ واللهُ هو المُلهِمُ للصَّوابِ ـ أن أطبَعَ الكتابَ مُضافاً إليه تلك الحواشي والتَّعليقات، فَقُمتُ بِتَنظيمِها وتَهذيبِها، فجاءت بِفَضلِ اللهِ تعالى مُزيلةً لِلَّبسِ عن كثيرٍ من العبارات، ومُوضِحَةً لكثيرٍ من الجُمَلِ، ومُتمِّمةً لكثيرٍ من المَواضِعِ، وليس لي من ذلك إلَّا النَّقلُ من كُتُبِ العلماءِ الأعلام، لا سيَّما كتاب النِّبراس.

وكان من واجبي أن أعتكف على بابِ اللهِ شاكراً نِعَمَهُ العظيمةَ علَيَّ، ولن يَفِ اعتكافي العُمُرَ كلَّه شكراً لأدنى نِعَمِهِ، وكلُّ نِعَمِهِ عظيمةٌ سبحانه.

بعدَ هذا الذي قدَّمتُهُ لا بدَّ وأن أُشير إلى أنَّ كلَّ اهتمامي أثناءَ عملي في الكتاب، كان مُوجَّهاً غالباً نحو أمرينِ اثنين، وهما:

الأوَّل: شرحُ العباراتِ الصَّعبةِ، وإيضاحُ العباراتِ الغامضةِ.

والثَّاني: جَعْلُ الكتابِ ضِمنَ فُصولٍ ومباحثَ؛ لِيَسهُلَ على الطَّالبِ الرُّجوعُ إليها وقتَ الحاجةِ، فما كان من عنوانٍ أو فَصلٍ أو مَطلَبٍ فهو من عَمَلي، وليس من أصل الكتاب.

أمَّا أحاديثُ الكتاب، فقد قمتُ بِرَدِّها وعَزوِها إلى مَظانِّها ومَصادرِها، وعند عَجزي عن عَزوِ حديثٍ ما إلى مَصدرِهِ، أُورِدُ ما ذكره السُّيوطيُّ رحمه الله في تخريجِهِ لأحاديثِ شرحِ العقائد.

ولئن سألتني عن مُقابَلَةِ الكتاب على مَخطوطٍ فأقول لك: لم أعتمِدْ مخطوطاً، وإنَّما اعتمدتُ النُّسخةَ التي قام الأستاذ عدنان درويش بإخراجها، وقابَلتُها مع عدَّةِ نُسَخٍ مطبوعة، وأرجو من اللهِ أن أكونَ قد وُفِّقتُ في إخراج الكتابِ على نحوٍ يُعينُ قارئَهُ على فَهمِهِ وإتقانِهِ.

وقبلَ أن أختم هذه المقدِّمةَ أقول: كثيرونُ أولئك الذين يأخذون كُتباً ـ قد بَذَلَ مُحقِّقوها وضابِطُوها جُهداً عظيماً، ووقتاً عزيزاً من أجلِ إخراجِها وإيصالِها إلى مَن يَنتفِعُ بها ـ فيقرؤها بِعَينِ النَّقدِ والاعتراض، وبِقَصدِ تَتَبُّعِ السَّقَطاتِ والهَفَواتِ، ولقد التقيت بغيرِ واحدٍ مِمَّن يَقرؤون كُتُباً ويَنتفِعون بِتَحقيقاتٍ وتعليقاتِ ناشرِ الكتابِ، وبعد ذلك يَسِمُونَ عمَلَه بالضَّعفِ وعدَمِ الإتقان، وأنَّه لم يأتِ بجديدٍ، ويَنسَونَ أنَّ الوفاءَ مِن علامات الإيمانِ، وأنَّه صفةُ سيِّدِ الأنامِ صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

لذلك أتوجَّه لكلِّ مَن سيقرأ تلك الحواشي والتَّعليقاتِ والإيضاحات، أن يقرأها بِتَريُّثٍ وإمعانٍ، لِيَصِلَ إلى فَهمِها فهماً صحيحاً، قبل أن يتوجَّهَ بالنَّقدِ والاعتراض؛ وذلك لأنَّ العبدَ لله محقِّقَ هذا الكتاب، لم يَضَعْ تلك الحواشي إلَّا لإزالةِ لَبْسٍ، أو إيضاحِ عبارة، مع أنَّني لم آتِ بشيءٍ من عندي كما أسلفتُ، إنَّما أنا ناقلٌ أنقُلُ عِلمَ العلماءِ الأثباتِ.

وعلى جميعِ الأحوالِ أنا لا أدَّعي كمالاً في عَمَلي، ولا عِصمةً فيما دوَّنتُ من حواشٍ وتعليقات، فمن عَثَر على ما يجبُ إصلاحُهُ وتصويبُهُ فليتواصل مع دار الدَّقاقِ، وهم بِدَورِهِم يُوصِلُون لي ذلك؛ لأزيلَ اللَّبْسَ إن وُجِد، أو أصوِّبَ الخطأ إن وَقَع، وذلك لأنَّ الحبيبَ الأعظَمَ صَلَواتُ الله وسلامُهُ عليه يقول: «الدِّين النَّصيحة»، فَمِن علامةِ دِينِ المَرءِ نُصحُهُ لأخيه، والمؤمنُ يَنصَحُ والمنافقُ يَفضَحُ، والباري تبارك وتعالى يقول: ﴿وَتَعَاوَنُوا

﴿عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢]، وأيُّ بِرٍّ أعظَمُ من تَصحيحِ عقائدِ المسلمين.

ولا يَسَعُني في ختامِ هذه المقدِّمةِ ـ ونِعَمُ اللهِ تَحفُّني، وبِحفظِهِ ورعايتِهِ يَكلَؤني، وعطاياه متتابِعةٌ، وإمداداتُهُ غيرُ مُنقطِعةٍ ـ إلَّا أن أتوجَّهَ إلى الله الرَّحمنِ الرَّحيم، البَرِّ الكريم، أن يتقبَّلَ عملي هذا وسائرَ ما يجري على جوارحي من طاعاتٍ، وأن يَحفَظَني وجميعَ أحبابي، ومَن أخذتُ عنهم وأخذوا عنِّي.

اللَّهمَّ إنِّي أستودِعُكَ دِيني وبَدَني وما أنعمتَ علَيَّ به من أمورِ الدُّنيا والآخرةِ، وأستودِعُكَ والدِيَّ وزَوجَتَيَّ وأولادي وإخوتي وأخواتي، وأساتذتي وأشياخي، وجميعَ أحبابي، أستودِعُكَ دِينَهُم وأبدانَهُم وما أنعمتَ عليهم من أمورِ الدُّنيا والآخرة، أستودِعُكَ أهلَ السُّنَّةِ والجماعةِ أينما كانوا، إنَّه لا تَضيعُ ودائِعُكَ.

والحمد لله رب العالمين

أبو الخير

عبد السلام بن عبد الهادي شنار

٥/١/٢٠٠٧م

ترجمة صاحب المتن

هو الإمامُ الزَّاهدُ نَجمُ الدِّينِ، مفتي الثَّقلين، أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن محمَّد بنِ عليٍّ النَّسفي.

كان ﷺ إماماً، أصوليَّاً، متكلِّماً، مفسِّراً، محدِّثاً، فقيهاً، حافظاً، نحويَّاً. أحَدَ الأئمَّةِ المشهورين بالحِفظ الوافرِ، والقَبولِ التَّامِّ عندَ الخواصِّ والعوامِّ.

قال في الفوائد: قيل: كان يُعلِّم الإنسَ والجِنَّ، ولذلك قيل له: مُفتي الثَّقلَين، كذا قال القاري.

شيوخه:

ـ أخذ الفقهَ عن صدرِ الإسلام أبي اليُسر، محمد البَزدوي، عن أبي يعقوب يوسف السياري، عن أبي إسحاق الحاكم النوقدي، عن الهندواني، عن أبي بكر الأعمش وأبي بكر الإسكاف وأبي القاسم الصَّفَّار. والأعمش عن أبي بكر الإسكاف عن محمد بن مسلمة عن أبي سلمان الجوزجاني عن محمد. والصَّفارُ عن نُصير بن يحيى عن سماعة عن أبي يوسف.

ـ سَمِع أبا محمد إسماعيل بن محمد التنوخي النسفي، وأبا اليسر محمد بن محمد بن محمد بن الحسين البزدوي، وأبا علي الحسن بن عبد الملك النسفي.

ـ سمع ببغداد من أبي القاسم بن بيان في الكهولة.

ـ حدَّث عن إسماعيل بن محمد النوحي، والحسن بن عبد الملك القاضي، مهدي بن محمد العلوي، وعبد الله بن علي بن عيسى النسفي، وأبي اليسر محمد بن محمد النسفي، وحسين الكاشغري، وأبي محمد الحسن بن أحمد السمرقندي، وعلي بن الحسين الماتريدي.

وفي الجملة له من الشُّيوخ الكثير، وقد جمع أسماء مشايخه في كتاب سماه «تعداد شيوخ عمر».

قال صاحب الهداية: سمعت نجم الدين عمر يقول: أنا أروي الحديث عن خمسمائة وخمسين شيخاً.

تلامذته: روى عنه:

- عمر بن حمد بن عمر العقيلي.

- محمد بن إبراهيم التوربشتي، وولده الليث أحمد بن عمر.

- وأخذ عنه صاحب الهداية المرغيناني وصدر مشيخته التي جمعها لنفسه بذكره، وذكر بعده ابنه الليث، وقال: قرأت عليه بعض تصانيفه، وسمعت منه كتاب المسندات للخصاف بقراءة الشيخ الإمام ظهير الدين محمد بن عثمان.

مصنفاته:

قال السمعاني: صنَّفَ التَّصانيفَ في الفقه، والحديث، ونَظَم الجامعَ الصغير. وطالعتُ مجموعاتِهِ في الحديث، ورأيتُ فيها مِن الغَلَطِ وتغييرِ الأسماءِ وإسقاطِ بعضِها شيئاً كثيراً، وكان مَرزُوقاً في الجمع والتَّصنيف.

وذكره ابن النَّجار فأطال وقال: كان فقيهاً فاضلاً محدِّثاً مفسراً أديباً متقناً، قد صنَّف كتباً في التفسير والحديث والشروط.

وقيل: بلغت مصنفاته قريباً من مائة مصنف، منها:

- التيسير في التفسير، وهو من أجل مصنفاته، ذكر في خطبته مائة اسم من أسماء القرآن، ثم عرف التفسير والتأويل، ثم شرع في المقصود وفسر الآيات بالقول وبسط في معناها كل البسط، وهو من الكتب المبسوطة في هذا الفن.

- المنظومة في الخلاف، أي: في الخلاف بين الإمام وأصحابه، وبين الحنفية عموماً والشافعي ومالك، رتبها على عشرة أبواب، عدد أبياتها ألفان وستمائة وتسعة وستون بيتاً. أولها:

بســـم الإلـــه ربِّ كـــلِّ عـبـــدِ والـحـــمـــدُ لـــلـــهِ وَلـــيِّ الـحـــمـــدِ

لها شروح كثيرة، منها شرحٌ لأبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي، شرحها شرحاً بسيطاً سمَّاه «المستصفى»، ثمَّ اختصره وسمَّاه «المُصفَّى».

وممَّا تجدرُ الإشارةُ له أنَّ المنظومةَ هو أول كتابٍ نُظم في الفقه.

- شارع الشارع في فروع الحنفية، جعله في خمسين كتاباً وخمسة أقسام، وهي: العبادات، المعاملات، المباحات، التبرعات، الجنايات.

- القند في تاريخ سمرقند، عشرون مجلد.

- شرح صحيح البخاري، سماه «كتاب النجاح في شرح كتاب أخبار الصحاح» ذكر في أوَّلِ أسانيده عن خمسين طريقاً إلى المصنف.

- نظم الجامع الصغير، ذكر في أوَّله قصيدة رائية في العقائد إلى إحدى وثمانين بيتاً.

- متن في العقائد، وهو المتن الذي شرحه بين أيدينا. وهو في الواقع متن متين اعتنى به كثيرٌ من الفضلاء الأعلام، حيث قاموا بشرحه وبيان ما فيه من الفوائد، من هذه الشروح:

شرحُ العلامةِ السَّعدِ الذي بين أيدينا.

شرحُ شمسِ الدِّين أبي الثَّناء، محمود بن أحمد الأصبهاني ت (٧٤٩).

شرحُ جمال الدِّين محمود بن أحمد بن مسعود القُونوي الحنفيُّ، المعروف بابن السَّرَّاج، سماه القلائد ت (٧٧٠).

شرحُ شمسِ الدِّين أبي عبد الله محمد بن الشيخ زين الدِّين أبي العدل قاسم الشافعي، سماه «القولُ الوفي شرح عقائد النَّسفي».

وشَرَحَه غيرُهُم، وقد نَظَم العقائدَ النَّسفيَّة القاضي عُمر بن مصطفى كرامة الطرابلسي.

وفاته:

توفي ﷺ ليلة الخميس «١٢» جمادى الأولى سنة «٥٣٨» هـ.

ترجمة الشارح

هو الإمامُ العلامةُ سعدُ الدِّينِ مسعودُ بنُ عمر بنِ عبد الله التَّفتازاني.

كان ﷺ غزيرَ العلمِ، فكان إماماً في العربيَّةِ وعلومِها، والمَنطقِ، والفقهِ، وأصولِهِ، والكلام، ولبراعتِهِ في هذه العلوم صنَّفَ فيها كلِّها، فله على سبيلِ المثالِ لا الحصر:

في الفقه: كتابُ «المفتاح»، وشَرَح تلخيصَ الجامعِ الصَّغير، وله الفتاوى وغيرها.

وفي أصول الفقه: له شروحٌ وحواشٍ، منها: شرحُ مُختَصَرِ الأصول، والتَّلويحُ على كَشفِ حقائقِ التَّنقيحِ.

وفي علم الكلام: له مؤلَّفاتٌ أهمُّها المَقاصِدُ وشرحُهُ، وشرحُ العقائدِ النَّسفيَّة.

وفي المنطق: له تصانيفُ، فقد شرح الرِّسالةَ الشَّمسيَّةَ، وله تهذيبُ المَنطِق وغيرهما.

ولقد صنَّف في التَّفسيرِ والفرائض وفقهِ اللُّغةِ والصَّرفِ والنَّحوِ وغيرها.

وبالجُملةِ مَن يُطالعُ تراجمَ العلامةِ السَّعدِ أينما وُجِدَتْ يَجِدُ بلا شكٍّ وارتيابٍ أنَّ الرِّياسةَ في العلمِ انتهت إليه، فقد أتقنَ المَعقولَ والمنقولَ من العلم، وقد صرَّح في شَذراتِ الذَّهبِ بذلك فقال: انتهت إليه معرفةُ العلمِ بالمَشرِق.

ولن أطيلَ في سَردِ ثناءاتِ العلماء عليه، وأكتفي بما قاله ابنُ خلدون ﷺ: «لقد وقفتُ بِمِصرَ على تآليفَ مُتعدِّدةٍ لرجلٍ من عظماءِ هَراة، من بلادِ خُراسان، يُشهَرُ بِسَعدِ الدِّين التفتازاني، منها: في علمِ الكلامِ، وأصولِ الفقهِ والبيانِ، تشهدُ بأنَّ له مَلَكَةً راسخةً في هذه العلوم، وفي أثنائها ما يدلُّ على أنَّ له اطلاعاً على العلوم الحِكميَّة، وقَدَماً عاليةً في سائر الفنون العقليَّة».

أخذ العِلمَ عن كثيرين، وأشهَرُ مَن أخذ عنهم وذَكَرَت المصادر ذلك:

- في سَرَخس أخَذَ عن عَضُدِ الدِّين عبد الرَّحمن بن أحمد الإيجي.

- وفي دمشق أخذ عنِ قُطبِ الدِّين الرَّازي التَّحتاني.

ولمَّا اشتهر ذِكرُهُ، وطار صيتُهُ، أقبل عليه طلَبَةُ العلمِ يَنتفعونَ بعلمِهِ، فأخذ عنه كثيرون، منهم:

- حسامُ الدِّين الحَسَنُ بن علي الأبيوردي.

- برهان الدِّين حيدر الهروي.

- جلال الدين يوسف الأوبهي، ولقد أجازه من بين تلامذته بإصلاح مصنَّفاتِهِ شريطَةَ أن يكون ذلك بعد الدراسةِ والتَّأمُّلِ وكثرةِ المُطالَعةِ والمراجعة.

توفي ﷺ سنة «٧٩١» هـ، وكان سببُ موتِهِ على ما ذكره ابن العماد في شذرات الذهب نقلاً عن شقائق النُّعمان في ترجمة ابن الجزري: أنَّ تَيمورلنك جمَعَ بينه وبين السَّيِّدِ الشَّريف، فأمر تيمورُ بتقديمِ السَّيِّدِ على السعد، وقال: لو فَرَضْنا أنَّكما سيَّان في الفَضلِ فله شرفُ النَّسبِ، فاغتَمَّ لذلك العلامةُ السَّعدُ وحَزِنَ حُزناً شديداً، فما لَبِثَ حتَّى مات ﷺ، وقد وقع ذلك بعد مباحثتهما عنده، وكان الحَكَمُ بينهما نعمانُ الدِّين الخُوارزمي المعتزلي، فرجَّح كلامَ السَّيِّدِ الشَّريف على كلام التفتازاني. اهـ.

تنبيه: تعمَّدتُ عدَمَ الاستفاضة في ترجمة الشارح، فمن أراد مزيدَ اطِّلاعٍ فليرجع إلى: بغية الوعاة، ومفتاح السعادة، والدرر الكامنة، والبدر الطالع، وكشف الظنون، ودائرة المعارف الإسلامية، وشذرات الذهب وغيرها.


صور
المخطوطات
المعتمدة





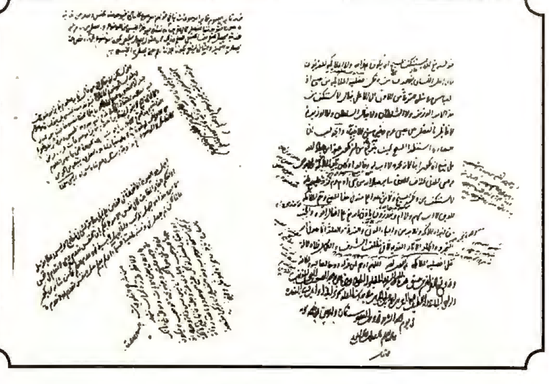
الورقة الأولى من المخطوط (أ)

الورقة الأخيرة من المخطوط (أ)

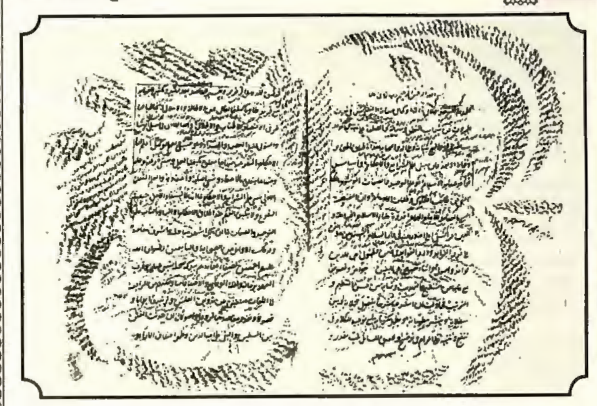




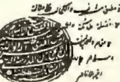
الورقة الأولى من المخطوط (ب)



الورقة الأخيرة من المخطوط (ب)



الورقة الأولى من المخطوط (ج)



الورقة الأخيرة من المخطوط (ج)

مَتْنُ ٱلعَقَائِدِ ٱلنَّسَفِيَّة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قال أهلُ الحَقِّ: حقائقُ الأشياءِ ثابِتَةٌ، والعِلمُ بها مُتَحَقِّقٌ، خلافاً لِلسُّوفُسْطائيَّةِ.

وأسبابُ العِلْمِ لِلخَلْقِ ثَلاثَةٌ: الحواسُّ السَّليمةُ، والخَبَرُ الصَّادقُ، والعَقلُ.

والحَواسُّ خمسٌ: السَّمعُ، والبَصَرُ، والشَّمُّ، والذَّوقُ، واللَّمسُ. وبِكُلِّ حاسَّةٍ منها يُوقَفُ على ما وُضِعَتْ هي لَهُ.

والخَبَرُ الصَّادقُ على نَوْعَينِ:

أحدُهُما: الخَبَرُ المُتواتِرُ، وهو: الخَبَرُ الثَّابتُ على ألسِنَةِ قَومٍ لا يُتَصوَّرُ تَواطُؤهُمْ على الكَذِبِ، وهو مُوجِبٌ لِلعِلْمِ الضَّروريِّ، كالعِلْمِ بالمُلُوكِ الخاليةِ في الأَزمِنَةِ الماضيةِ، والبُلدانِ النَّائيةِ.

والثَّاني: خَبَرُ الرَّسولِ المُؤيَّدِ بِالمُعجِزَةِ، وهو يُوجِبُ العِلمَ الاستدلاليَّ، والعِلمُ الثَّابِتُ به يُضاهِي العِلمَ الثَّابِتَ بالضَّرورةِ في التَّيقُّنِ والثَّباتِ.

وأمَّا العَقلُ فهو سَبَبٌ لِلعِلمِ أيضاً، وما يَثْبُتُ منه بالبَداهَةِ فهو ضَرورِيٌّ، كالعِلمِ بأنَّ كلَّ الشَّيءِ أعظَمُ مِنْ جُزئِهِ. وما ثَبَتَ بِالاسْتِدلالِ فهو اكتِسابيٌّ.

والإلهامُ ليسَ مِنْ أسبابِ المَعرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيءِ عندَ أهلِ الحَقِّ.

والعالَمُ بِجَميعِ أجزائِهِ مُحْدَثٌ؛ إذْ هُوَ أعيانٌ وأعراضٌ:

ـ فَالأعيانُ: ما له قِيامٌ بِذاتِهِ، وهو إمَّا مُركَّبٌ، وهو الجِسمُ، أو غيرُ مُركَّبٍ، كالجَوهَرِ، وهو الجُزءُ الَّذي لا يَتَجزَّأُ.

ـ والعَرَضُ: ما لا يَقُومُ بِذاتِهِ ويَحدُثُ في الأجسامِ والجَواهِرِ، كالألوانِ والأكوانِ والطُّعومِ والرَّوائحِ.

والمُحدِثُ لِلعالَمِ هُوَ اللهُ تعالى الواحِدُ القَديمُ الحَيُّ، القادِرُ، العَلِيمُ، السَّميعُ، البَصيرُ، الشَّائي، المُرِيدُ، ليسَ بِعَرَضٍ، ولا جِسمٍ، ولا جَوهَرٍ، ولا مُصوَّرٍ، ولا مَحدُودٍ، ولا مَعدُودٍ، ولا مُتبَعِّضٍ، ولا مُتجزِّئٍ، ولا مُتَرَكِّبٍ، ولا مُتَناهٍ.

ولا يُوصَفُ بالمائيَّةِ، ولا بالكَيفيَّةِ، ولا يَتَمَكَّنُ في مكانٍ، ولا يَجرِي عليه زَمانٌ، ولا يُشبِهُهُ شيءٌ، ولا يَخرُجُ عَنْ عِلمِهِ وقُدرَتِهِ شَيءٌ.

وله صِفاتٌ أزليَّةٌ قائِمةٌ بِذاتِهِ، وهي لا هُوَ، ولا غَيرُهُ. وهي: العِلْمُ، والقُدرَةُ، والحياةُ، والقُوَّةُ، والسَّمْعُ، والبَصَرُ، والإرادَةُ، والمَشِيئَةُ، والفِعلُ، والتَّخليقُ، والتَّرزِيقُ.

والكلامُ، وهو مُتكلِّمٌ بِكلامٍ هو صِفةٌ لَهُ أزليَّةٌ، ليس مِنْ جِنْسِ الحُرُوفِ والأصواتِ، وهو صِفَةٌ مُنافِيَةٌ لِلسُّكوتِ والآفَةِ، واللهُ تعالى مُتكلِّمٌ بها، آمِرٌ، نَاهٍ، مُخبِرٌ.

والقُرآنُ كلامُ اللهِ تعالى غيرُ مَخلُوقٍ، وهو مَكتُوبٌ في مَصاحِفِنا، مَحفُوظٌ في قُلُوبِنا، مَقرُوءٌ بِألسِنَتِنا، مَسمُوعٌ بِآذانِنا، غَيرُ حالٍّ فيها.

والتَّكوينُ: صِفةٌ لله تعالى أزليَّةٌ، وهو تَكوينُهُ لِلعالَمِ ولِكُلِّ جُزءٍ مِنْ أجزائِهِ لِوَقتِ وُجُودِهِ، وهُوَ غيرُ المُكوَّنِ عندنا.

والإرادَةُ: صِفةٌ لله تعالى أزليَّةٌ قائمةٌ بِذاتِهِ.

ورُؤيةُ اللهِ تعالى بِالبَصَرِ جائزةٌ في العَقلِ، واجِبةٌ بِالنَّقلِ، وقد وَرَدَ الدَّليلُ السَّمعيُّ بِإيجابِ رُؤيةِ المُؤمِنِينَ لله تعالى في دارِ الآخرةِ، فَيُرى لا في مَكانٍ، ولا على جِهَةٍ مِنْ مُقابَلَةٍ، أو اتِّصالِ شُعاعٍ، أو ثُبُوتِ مَسافةٍ بينَ الرَّائي وبينَ اللهِ تعالى.

واللهُ تعالى خالِقٌ لأفعالِ العِبادِ: مِنَ الكُفرِ، والإيمانِ، والطَّاعةِ، والعِصيانِ، وهي بإرادةِ اللهِ تعالى، ومَشيئتِهِ، وحُكْمِهِ، وقَضيَّتِهِ، وتَقديرِهِ.

ولِلعبادِ أفعالٌ اختياريَّةٌ يُثابُونَ بها، ويُعاقَبُونَ عليها، والحَسَنُ منها والقَبيحُ منها ليس بِرِضائِهِ.

والاستطاعَةُ مع الفِعلِ، وهي حقيقةُ القُدرةِ التي يكونُ بها الفِعلُ، ويَقَعُ هذا الاسمُ على سَلامةِ الأسبابِ والآلاتِ والجَوارحِ، وصحَّةُ التَّكليفِ تَعتمِدُ هذه الاستطاعةَ.

ولا يُكَّلفُ العبدُ بِما ليس في وُسْعِهِ.

وما يُوجَدُ مِنَ الألَمِ في المَضرُوبِ عَقِيبَ ضَربِ إنسانٍ، والانكسارُ في الزُّجاجِ عَقِيبَ كَسرِ إنسانٍ، وما أشبَهَهُ، كلُّ ذلك مَخلوقُ اللهِ تعالى، لا صُنْعَ لِلعَبدِ في تَخليقِهِ.

والمَقتُولُ مَيِّتٌ بأجَلِهِ، والموتُ قائمٌ بالمَيْتِ مَخلوقٌ لله تعالى، لا صُنْعَ للعبد فيه تَخليقاً ولا اكتساباً، والأجَلُ واحدٌ.

والحَرامُ رِزقٌ، وكلٌّ يَستَوفي رِزقَ نَفسِهِ، حلالاً كان أو حراماً، ولا يُتصوَّرُ أنْ لا يأكلَ إنسانٌ رِزقَهُ، أو يَأكُلَ غَيْرُهُ رِزقَهُ.

واللهُ تعالى يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ، ويَهدِي مَنْ يَشاءُ.

وما هو الأصلَحُ لِلعَبدِ فَلَيْسَ ذلك بِواجِبٍ على اللهِ تعالى.

وعَذابُ القَبرِ لِلكافِرينَ ولِبَعضِ عُصاةِ المُؤمِنينَ، وتَنعيمُ أهلِ الطَّاعةِ في القَبرِ بِما يَعلَمُهُ اللهُ ويُريدُهُ.

وسُؤالُ مُنكَرٍ ونكيرٍ ثابتٌ بالدَّلائلِ السَّمعيَّةِ.

والبَعْثُ حَقٌّ، والوَزنُ حَقٌّ، والكتابُ حَقٌّ، والسُّؤالُ حَقٌّ، والحَوضُ حَقٌّ، والصِّراط حقٌّ، والجَنَّةُ حقٌّ، والنَّارُ حقٌّ، وهما مَخلُوقتانِ مَوجُودَتانِ باقيتانِ، لا يَفنَيانِ، ولا يَفنَى أهلُهُما.

والكَبيرةُ لا تُخرِجُ العبدَ المُؤمِنَ عن الإيمانِ، ولا تُدخِلُه في الكُفرِ.

واللهُ لا يَغفِرُ أنْ يُشرَكَ به ويَغفِرُ ما دُونَ ذلك لِمَنْ يَشاءُ، مِنَ الصَّغائِرِ والكبائرِ.

ويَجوزُ العِقابُ على الصَّغيرةِ، والعَفْوُ عن الكبيرةِ إذا لم يكنْ عنِ استحلالٍ، والاستحلالُ كُفرٌ.

والشَّفاعَةُ ثابِتةٌ لِلرُّسُلِ والأخيارِ في حَقِّ أهلِ الكبائِرِ، بِالمُستَفِيضِ مِنَ الأخبارِ.

وأهلُ الكبائرِ مِنَ المُؤمِنينَ لا يُخلَّدونَ في النَّارِ.

والإيمانُ هو التَّصديقُ بما جاء النَّبيُّ ﷺ به مِن عندِ اللهِ، والإقرارُ به، فأمَّا الأعمالُ فهي تَتزايَدُ في نَفسِها، والإيمانُ يَزيدُ ولا يَنقُصُ.

والإيمانُ والإسلامُ واحدٌ، وإذا وُجِدَ مِنَ العبدِ التَّصديقُ والإقرارُ، صَحَّ لَهُ أنْ يقولَ: «أنا مُؤمِنٌ حقًّا»، ولا يَنبغِي أنْ يَقولَ: «أنا مُؤمِنٌ إنْ شاءَ اللهُ».

والسَّعيدُ قد يَشْقَى، والشَّقيُّ قد يَسْعَدُ، والتَّغييرُ يكونُ على السَّعادةِ والشَّقاوةِ، دُونَ الإسْعَادِ والإشْقَاءِ، وهما مِن صفاتِ اللهِ تعالى، ولا تَغيُّرَ على اللهِ تعالى، ولا على صِفاتِهِ.

وفي إرسالِ الرُّسُلِ حِكمةٌ، وقد أرسَلَ اللهُ تعالى رُسُلاً مِنَ البَشَرِ إلى البَشَرِ مُبَشِّرينَ، ومُنذِرِينَ، وَمُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ ما يَحتاجُونَ إليه مِنْ أُمورِ الدِّينِ والدُّنيا، وأيَّدَهُم بِالمُعجِزاتِ النَّاقِضاتِ لِلعاداتِ.

وأوَّلُ الأنبياءِ آدَمُ، وآخِرُهُم مُحمَّدٌ عليه وعليهم الصلاةُ والسَّلامُ، وقد رُوِيَ بَيانُ عَدَدِهِم في بَعضِ الأحاديثِ، والأولى أنْ لا يُقْتَصَرَ على عَدَدٍ في التَّسميةِ، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]، ولا يُؤمَنُ في ذِكْرِ العَدَدِ أن يَدْخُلَ فيهم مَن ليسَ منهم، أو يَخرُجَ منهم مَنْ هو منهم.

وكُلُّهُم كانوا مُخبِرِينَ مُبلِّغِينَ عن اللهِ تعالى، صادقينَ لِلخَلْقِ، ناصِحِينَ.

وأفضَلُ الأنبياءِ محمَّد ﷺ.

والمَلائِكةُ عبادُ اللهِ تعالى العاملونَ بِأمرِهِ، ولا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ ولا أُنوثَةٍ.

ولله تعالى كُتُبٌ أنزَلَها على أنبيائِهِ، وبَيَّنَ فيها أَمْرَهُ ونَهْيَهُ، وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ.

والمِعراجُ لِرَسولِ الله ﷺ في اليَقَظَةِ، بِشَخصِهِ إلى السَّماءِ، ثمَّ إلى ما شاءَ اللهُ مِنَ العُلَى، حَقٌّ.

وكراماتُ الأولياءِ حَقٌّ، فَتَظْهَرُ الكرامةُ على طريقِ نَقْضِ العادةِ لِلوَلِيِّ، مِنْ قَطْعِ المسافةِ البَعيدةِ في المُدَّةِ القليلةِ، وظُهورِ الطَّعامِ والشَّرابِ واللِّباسِ عندَ الحاجةِ، والمَشيِ على الماءِ، والطَّيرانِ في الهَواءِ، وكلامِ الجَمادِ والعَجْماءِ، وغيرِ ذلك مِنَ الأشياءِ،

ويكونُ ذلك مُعجِزَةً للرَّسولِ الذي ظَهَرَتْ هذه الكَرامةُ لِواحدٍ مِنْ أُمَّتِهِ؛ لأنَّه يَظهَرُ بها أنَّه وَليٌّ، ولَنْ يكونَ وليّاً إلَّا وأنْ يكونَ مُحِقّاً في دِيانَتِهِ، ودِيانَتُهُ الإقرارُ بِرِسالَةِ رَسولِهِ.

وأفضَلُ البَشَرِ بعدَ نبيِّنا أبو بكرٍ ﷺ، ثُمَّ عمرُ الفاروقُ ﷺ، ثمَّ عُثمانُ ذُو النُّورَينِ ﷺ، ثمَّ عليٌّ المُرتَضَى ﷺ، وخلافَتُهُم ثابتةٌ على هذا التَّرتيبِ أيضاً.

والخِلافَةُ ثلاثونَ سنَةً، ثمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وإمارةٌ.

والـمُسلِمُونَ لا بدَّ لهم مِنْ إمامٍ يَقُومُ بِتَنفيذِ أحكامِهِمْ، وإقامةِ حُدُودِهِمْ، وسَدِّ ثُغُورِهِمْ، وتَجهِيزِ جُيوشِهِم، وأَخْذِ صَدَقاتِهِمْ، وقَهرِ المُتغلِّبَةِ والمُتَلصِّصةِ وقُطَّاعِ الطَّريقِ، وإقامةِ الجُمَعِ والأعيادِ، وقَطْعِ المُنازَعاتِ الواقعةِ بينَ العبادِ، وقَبولِ الشَّهاداتِ القائِمَةِ على الحُقُوقِ، وتَزويجِ الصِّغارِ والصَّغائرِ الذينَ لا أولياءَ لهم، وقِسمَةِ الغَنائمِ، ونَحوِ ذلك.

ثمَّ يَنبغِي أنْ يكونَ الإمامُ ظاهراً، لا مُختَفِياً ولا مُنتَظَراً، ويكونَ مِنْ قُرَيشٍ، ولا يَجُوزُ مِنْ غَيرِهِمْ، ولا يَختَصُّ بِبَنِي هاشِمٍ وأولادِ عليٍّ ﷺ، ولا يُشتَرَطُ أنْ يكونَ مَعصُوماً، ولا أنْ يَكونَ أفضَلَ أهلِ زمانِهِ.

ويُشتَرَطُ أنْ يكونَ مِنْ أهلِ الوِلايَةِ، سائِساً قادراً على تَنفيذِ الأحكامِ، وحِفْظِ حُدودِ دارِ الإسلامِ، وإنصافِ المَظلُومِ مِنَ الظَّالِمِ.

ولا يَنعَزِلُ الإمامُ بِالفِسْقِ والجَوْرِ.

وتَجُوزُ الصَّلاةُ خَلْفَ كلِّ برٍّ وفاجرٍ، ونُصلِّي على كُلِّ بَرٍّ وفاجِرٍ إذا ماتَ على الإيمانِ.

ونَكُفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحابةِ إلَّا بِخَيرٍ، ونَشهَدُ بالجَنَّةِ لِلعَشَرَةِ الذين بَشَّرَهُمُ النَّبيُّ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ بِالجَنَّةِ.

ونَرَى المَسْحَ على الخُفَّينِ في السَّفَرِ والحَضَرِ، ولا نُحَرِّمُ نَبِيذَ التَّمرِ.

ولا يَبلُغُ وَليٌّ دَرَجَةَ الأنبياءِ، ولا يَصِلُ العَبْدُ إلى حيثُ يَسقُطُ عنه الأمرُ والنَّهيُ، والنُّصُوصُ على ظَواهِرِها، والعُدُولُ عنها إلى مَعانٍ يَدَّعيها أهلُ الباطِنِ إلحادٌ، ورَدُّ

النُّصوصِ كُفْرٌ، واستِحلالُ المَعصيةِ كُفْرٌ، والاستهانَةُ بها كُفْرٌ، والاستِهزاءُ على الشَّريعةِ كُفْرٌ.

واليأسُ مِنَ اللهِ تعالى كُفْرٌ، والأمنُ مِنَ اللهِ تعالى كُفْرٌ.

وتَصدِيقُ الكاهِنِ بِما يُخبِرُ بِهِ عَنِ الغَيْبِ كُفْرٌ.

والمَعدُومُ ليس بِشَيءٍ.

وفي دُعاءِ الأحياءِ لِلأمواتِ وصَدَقَتِهِم عنهم نَفْعٌ لهم.

واللهُ تعالى يُجِيبُ الدَّعواتِ، ويَقضي الحاجاتِ.

وما أَخبَرَ به النَّبيُّ ﷺ من أشراطِ السَّاعةِ مِنْ خُروجِ الدَّجالِ، ودابَّةِ الأرضِ، ويَأْجُوجِ ومأجوجِ، ونُزولِ عيسى عليه السَّلامُ مِنَ السَّماءِ، وطُلُوعِ الشَّمسِ مِنْ مَغرِبِها، فهو حَقٌّ.

والمُجتَهِدُ قَدْ يُخطِئُ وقَدْ يُصيبُ.

وَرُسُلُ البَشَرِ أفضَلُ مِنْ رُسُلِ المَلائِكَةِ، وَرُسُلُ المَلائِكَةِ أفضَلُ مِنْ عامَّةِ البَشَرِ، وعامَّةُ البَشَرِ أفضَلُ مِنْ عامَّةِ المَلائِكَةِ.

تم المتن

مقدمة المؤلف

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

رَبِّ يَسِّر

الحمدُ للهِ المُتوحِّدِ[١] بِجَلالِ ذاتِهِ، وكمالِ صفاتِهِ، المُتقدِّسِ في نُعوتِ الجَبَروتِ عن شوائبِ النَّقصِ وسِماتِهِ، والصَّلاةُ على نبيِّهِ محمَّدٍ، المُؤيَّدِ بِساطعِ حُجَجِهِ وواضحِ بيِّناتِهِ، وعلى آله وأصحابِهِ هُداةِ طريقِ الحقِّ وحُماتِهِ.

وبعد: فإنَّ مَبنى علمِ الشَّرائعِ والأحكامِ، وأساسَ قواعدِ عقائدِ الإسلامِ، هو عِلمُ التَّوحيدِ والصِّفاتِ المَوسُومِ بالكلامِ، المُنجي من غَياهِبِ[٢] يَقينِ الشُّكوكِ وظُلماتِ الأوهامِ.

وإنَّ المُختَصَرَ المُسمَّى بـ «العقائد» للإمامِ الهُمامِ، قُدوةِ عُلماءِ الإسلامِ، نَجمِ المِلَّةِ والدِّينِ، عمر النَّسفيِّ، أعلى اللهُ درجَتَهُ في دارِ السَّلامِ، يَشتمِلُ مِن هذا الفنِّ على غُرَرٍ[٣]

---

(١) «المتوحِّد» هو المتفرِّد، أي: لم يَشركه أحدٌ في جلالِ ذاتِهِ، وكمالِ صفاتِهِ.

(٢) «الغياهب» جمع «غَيْهب»، وهو الظُّلمة، يقال: «فرسٌ غَيْهَب» أي: شديدُ السَّوادِ.

(٣) غُرَّةُ كلِّ شيءٍ أكرَمُهُ، وهي في الأصل بياضُ جبهةِ الفَرَسِ.

الفوائدِ، ودُرَرِ الفرائدِ[١]، في ضِمْنِ فُصولٍ هي للدِّينِ قواعدُ وأصول، وأثناءِ نُصوصٍ هي لليقينِ جواهرُ وفُصوص[٢]، في غايةٍ من التَّنقيحِ والتَّهذيبِ، ونهايةٍ من حُسنِ التَّنظيمِ والتَّرتيبِ.

فحاولتُ أنْ أشرَحَه شرحاً يُفصِّلُ مُجمَلاتِهِ، ويُبيِّنُ مُعضِلاتِهِ، ويَنشُرُ مَطوِيَّاتِهِ، ويُظهِرُ مكنوناتِهِ، مع توجيهٍ للكلامِ في تَنقيحٍ، وتَنبيهٍ على المَرامِ في تَوضيحٍ، وتحقيقٍ للمسائلِ غِبَّ[٣] تقريرٍ، وتدقيقٍ للدَّلائلِ إثْرَ تحريرٍ، وتفسيرٍ للمقاصدِ بعد تَمهيدٍ، وتكثيرٍ للفوائدِ مع تَجريدٍ[٤]، طاوياً كَشْحَ[٥] المَقالِ عن الإطالةِ والإملالِ، ومُتجافياً عن طَرَفَي الاقتصادِ: الإطنابِ والإخلال، واللهُ الهادي إلى سبيل الرَّشادِ، والمَسؤولُ لنَيْلِ العِصمةِ[٦] والسَّدادِ، وهو حسبي ونعم الوكيل

تقسيم الأحكام الشرعية إلى فرعية وأصلية

اعلم أنَّ الأحكامَ الشَّرعيَّةَ، منها ما يتعلَّقُ بكيفيَّةِ العملِ، وتُسمَّى فرعيَّةً وعمليَّةً[٧]، ومنها ما يتعلَّقُ بكيفيَّةِ الاعتقادِ، وتسمَّى أصليَّةً واعتقاديةً[٨]، والعلمُ المتعلِّقُ بالأُولى يُسمَّى علمَ الشَّرائعِ والأحكامِ؛ لِما أنَّها لا تُستفاد إلَّا من جهةِ الشَّرعِ، ولا يَسبِقُ الفهمُ

(١) «فرائد الدُّر»: كبارُها.
(٢) فَصُّ الشَّيء: صَفوتُهُ وخلاصتُهُ. أراد ـ والله أعلم ـ أنَّ تلك النُّصوص باعتبارِ مَدلولاتِها خيارُ المسائلِ التي يجبُ إتقانُها.
(٣) غِبُّ كلِّ شيءٍ عاقبتُهُ، وهي هنا ظرفٌ بمعنى عقيب، أي: تحقيقٌ للمسائل بعد تقريرِ كلامِ المُصنِّف.
(٤) أي: مع تجريدِ هذه الفوائدِ من الحَشْوِ والإطالةِ.
(٥) الكَشْحُ: ما بين الخاصرةِ إلى الخَلفِ، وهو أقصرُ الأضلاعِ، يقال: طَوَى فلانٌ عنِّي كَشْحَه، أي: قَطَعني، وهو كنايةٌ عن الإعراضِ ـ أي: الاحتراز ـ عن الإطالةِ والإملالِ.
(٦) المُرادُ بالعصمة هنا المعنى اللُّغويُّ، وهو مُطلَقُ الحِفظ، وهي بهذا المعنى يجوزُ لنا أن نَسألَها ونَطلُبَها من الله تعالى، أمَّا العِصمةُ بالمعنى الاصطلاحيِّ: وهي حِفظُ المُكلَّفِ من الذَّنبِ مع استحالةِ وُقوعِهِ، فهي خاصَّةٌ بالأنبياءِ، ولا يجوزُ لنا سؤالُها ولا طَلَبُها، فتنبَّه.
(٧) سُمِّيت فرعيَّةً لكونها مُتفرِّعةً عن الأحكامِ الاعتقاديَّةِ، وسُمِّيت عَمَليَّةً لِتَعلُّقِها بالعملِ.
(٨) وجهُ تَسميتِها أصليَّةً كونُ الأحكامِ العمليَّةِ مَبنيَّةً عليها. واعتقاديَّةً لِتَعلُّقِ الأحكامِ بالاعتقادِ.

عند إطلاقِ الأحكامِ إلاَّ إليها، وبالثَّانيةِ عِلمَ التَّوحيدِ والصِّفاتِ؛ لِما أنَّ ذلك أشهَرُ مَباحثِهِ وأشرَفُ مَقاصدِهِ.

بيانُ الباعثِ على تدوينِ علمي الأصولِ والفروعِ

وقد كانتِ الأوائلُ من الصَّحابةِ والتَّابعين، رضوان الله عليهم أجمعين، لِصفاءِ عقائدِهِم بِبَركةِ صُحبةِ النَّبيِّ ﷺ، وقُربِ العهدِ بِزمانِهِ، ولِقلَّةِ الوقائعِ والاختلافاتِ، وتَمكُّنِهِم من المُراجعةِ إلى الثِّقاتِ، مُستغنِينَ عن تَدوينِ العِلْمَينِ[1]، وتَرتيبِهِما أبواباً وفُصولاً، وتقريرِ مَقاصِدِهِما فروعاً وأصولاً، إلى أنْ حَدَثَت الفِتَنُ بين المسلمين، وغَلَبَ البَغيُ على أئمَّةِ الدِّينِ[2]، وظَهَرَ اختلافُ الآراءِ، والميلُ إلى البِدَعِ والأهواءِ، وكَثُرتِ الفتاوى والواقعاتُ، والرُّجوعُ إلى العلماءِ في المُهمَّاتِ، فاشتَغَلُوا بالنَّظرِ والاستدلالِ، والاجتهادِ والاستنباطِ، وتَمهيدِ القواعِدِ والأصولِ، وتَرتيبِ الأبوابِ والفُصولِ، وتكثيرِ المسائلِ بأدلَّتِها، وإيرادِ الشُّبَهِ بأجوبَتِها، وتَعيينِ الأوضاعِ والاصطلاحاتِ[3]، وتَبيينِ المذاهبِ والاختلافاتِ، وسَمَّوا ما يُفيدُ مَعرِفةَ الأحكامِ العَمليَّةِ عن أدلَّتِها التَّفصيليَّةِ بالفقه، ومَعرِفةَ أحوالِ الأدلَّةِ إجمالاً في إفادَتِها الأحكامَ بأصولِ الفقهِ.

بيانُ سببِ تسميةِ علمِ العقائدِ بعلمِ الكلامِ

ومعرفةَ العقائدِ عن أدلَّتِها بالكلامِ؛ لأنَّ:

- عُنوانَ مَباحِثِهِ كان قولَهُم: الكلامُ في كذا وكذا.

- ولأنَّ مسألةَ الكلامِ كانت أشهَرَ مَباحِثِهِ، وأكثرَها نِزاعاً وجدالاً، حتَّى إنَّ بعضَ المُتَغلِّبةِ قَتَلَ كثيراً من أهلِ الحقِّ؛ لعَدَمِ قولِهِم بخَلْقِ القرآنِ[4].

---

(١) أي: عِلمُ العقائدِ والفقهِ. وعليه فقوله: «لِصفاءِ عقائدِهِم» تعليلٌ لاستغناءِ الأوائلِ عن تَدوينِ علمِ الكلام. وقوله: «لقلَّة الوقائعِ والاختلافات» تعليلٌ لاستغناءِ الأوائلِ عن تَدوينِ علمِ الفقهِ.

(٢) أراد بذلك ظهورَ الفِرَقِ الضَّالَّةِ المُخالفةِ لأهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، كالمعتزلةِ والرَّوافضِ والجبريَّةِ وغيرِهم.

(٣) قوله: «والاصطلاحات» عطفُ تفسيرٍ، أراد: وَضعُ الألفاظِ للمعاني الشَّرعيَّةِ، كالنَّصِّ والظَّاهرِ والمُجمَلِ وغيرِ ذلك.

(٤) قوله: «المُتغلِّبة»، معناه: الغالبون بغير حقٍّ، أراد بذلك ما حَصَلَ في عهدِ بعضِ خلفاءِ الدَّولةِ =

ـ ولأنه يُورِثُ قُدرةً على الكلامِ في تحقيقِ الشَّرعيَّاتِ، وإلزامِ الخُصوم، كالمَنطقِ للفلسفة[١].

ـ ولأنه أوَّلُ ما يجبُ من العلومِ التي إنَّما تُعلَم وتُتَعلَّمُ بالكلام، فأُطلِق عليه هذا الاسمُ لذلك، ثمَّ خُصَّ به، ولم يُطلَقْ على غيرِهِ تمييزاً.

ـ ولأنَّه إنَّما يَتحقَّقُ بالمُباحَثةِ وإدارةِ الكلامِ من الجانبين، وغيرُهُ قد يَتحقَّقُ بالتَّأمُّلِ ومُطالَعةِ الكُتب.

ـ ولأنَّه أكثَرُ العلومِ خِلافاً ونِزاعاً، فَيَشتدُّ افتقارُهُ إلى الكلام مع المُخالِفين، والرَّدِّ عليهم.

ـ ولأنَّه لِقوَّةِ أدلَّتِهِ صار كأنَّه هو الكلامُ دونَ ما عداه من العلومِ، كما يقال لِلأقوى مِن الكَلامَينِ: هذا هو الكلامُ.

ـ ولأنَّه لابتنائِهِ على الأدلَّةِ القطعيَّةِ المُؤيَّدِ أكثَرُها بالأدلَّةِ السَّمعيَّةِ، أشدُّ العُلومِ تأثيراً في القلبِ وتَغلْغلاً فيه، فَسمِّي بالكلام المُشتقِّ من الكَلْمِ، وهو الجَرح.

وهذا[٢] هو كلامُ القُدماءِ، ومُعظَمُ خِلافيَّاتِهِ مع الفِرَقِ الإسلاميَّةِ، خصوصاً المُعتزلةَ؛ لأنَّهم أوَّلُ فرقةٍ أسَّسوا قواعدَ الخِلافِ لِمَا وَرَدَ به ظاهرُ السُّنَّةِ، وجرى عليه جماعةُ الصَّحابةِ رضوانُ الله عليهم أجمعين في باب العقائدِ، وذلك أنَّ رئيسَهُم واصلَ بنَ عطاءٍ

= العبَّاسيَّةِ، لا سيَّما زَمَنَ المأمونِ والواثِقِ بالله، وكانوا لا يُجاوِزون قولَ أحمد بنِ داود، قاضي المُعتزلةِ وإمامِهم، وكان كثيراً ما يَحمِلُهُم على قَتلِ مَن لم يقلْ بِخَلقِ القرآنِ مِن العلماءِ وأئمَّةِ أهلِ السُّنَّةِ، وسُجِنَ منهم خَلقٌ كثيرٌ، منهم عيسى بنُ دينار سُجِن عشرينَ سنةً، وكذا الإمامُ أحمد سُجِن وضُرِب بالسِّياطِ حتَّى غُشي عليه.

(١) أي: كما أنَّ المَنطِقَ سُمِّي منطقاً لإفادتِهِ قُوَّةَ النُّطقِ في عُلومِ الفلاسفةِ، فكذا هذا العِلمُ سُمِّي كلاماً لإفادتِهِ قوَّةَ التَّكلُّمِ في العلومِ الشَّرعيَّةِ.

(٢) أي: ما يُفيدُ مَعرِفةَ العقائدِ الدِّينيَّةِ عن أدلَّتِها اليقينيَّةِ الخاليةِ مِن أقوالِ الفلاسفةِ، وهو العِلمُ المَوسُومُ بالكلامِ عند القُدَماء.

اعتَزَلَ مَجلِسَ الحسنِ البَصريِّ رحمه الله، يُقرِّرُ أنَّ مرتكبَ الكبيرةِ ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ، ويُثبِتُ له المَنزلةَ بينَ المَنزلَتينِ[1]، فقال الحسنُ: «قد اعتزَل عنَّا»، فسُمُّوا المُعتزِلَةَ، وهم يُسمُّونَ أنفسَهُم أصحابَ العَدلِ والتَّوحيدِ، لقولِهِم بِوُجوبِ ثوابِ المُطيعِ، وعقابِ العاصي على الله تعالى[2]، ونَفيِ الصِّفاتِ القديمةِ عنه[3].

ثمَّ إنَّهم قد تَوغَّلوا في علمِ الكلامِ، وتَشبَّثوا بأذيالِ الفلاسفةِ في كثيرٍ من الأصولِ والأحكامِ، وشاع مَذهبُهُم فيما بين النَّاسِ، إلى أن قال الشَّيخُ أبو الحسن الأشعريُّ لأستاذِهِ أبي عليٍّ الجُبَّائيِّ: ما تقول في ثلاثةِ إخوةٍ مات أحدُهُم مُطيعاً، والآخَرُ عاصياً، والثالثُ صغيراً؟.

فقال الأستاذُ: إنَّ الأوَّلَ يُثابُ بالجنَّةِ، والثَّاني يُعاقَبُ بالنَّارِ، والثَّالثَ لا يُثابُ ولا يُعاقَبُ.

فقال الأشعريُّ: فإنْ قال الثَّالثُ: يا ربِّ، لِمَ أمَتَّني صغيراً وما أبقيتَني إلى أن أكبُرَ فأُومِنَ بك وأُطيعَكَ، فأدخُلَ الجنَّةَ؟، ماذا يقولُ الرَّبُّ تبارك وتعالى؟.

فقال: يقولُ الربُّ: إنِّي كنتُ أعلَمُ مِنكَ أنَّك لو كَبِرتَ لَعَصَيتَ، فدخلتَ النَّارَ، فكان الأصلَحُ لكَ أن تَموتَ صغيراً.

قال الأشعريُّ: فإن قال الثَّاني: ياربِّ، لِمَ لَمْ تُمتني صغيراً؛ لئلَّا أعصي، فلا أدخُلَ النَّارَ، ماذا يقولُ الرَّبُّ؟.

---

(١) أي: يقولون بِوُجودِ مَنزلةٍ بينَ الكفرِ والإيمانِ، لا بينَ الجَنَّةِ والنَّارِ؛ لأنَّ صاحبَ الكبيرةِ مُخلَّدٌ في النَّارِ بزَعمِهِم، فهو ليس بكافرٍ عندهم لِوُجودِ التَّصديقِ، وليس بِمُؤمنٍ لِفَقدِ جُزءٍ منه وهو العمل؛ لأنَّ الإيمانَ عندهم إقرارٌ وتصديقٌ وعملٌ.

(٢) هذا وجهُ العَدلِ عندهم، وأمَّا أهلُ السُّنَّةِ فقالوا: لا يجبُ على الله شيءٌ، وسيأتي مزيدُ بيانٍ وتفصيلٍ إن شاء الله تعالى.

(٣) هذا وجهُ التَّوحيدِ عندهم، حيثُ قالوا: صفاتُهُ تعالى عينُ ذاتِهِ؛ إذ لو كانت زائدةً لَزِمَ تَعدُّدُ القُدَماءِ، وهو يُنافي التَّوحيدَ. أجيبَ بأنَّ الشِّركَ المُنافي لِلتَّوحيدِ هو إثباتُ ذاتٍ قديمةٍ واجبةِ الوُجودِ غيرِ ذاتِهِ تعالى، بخلافِ إثباتِ الصِّفاتِ القديمةِ الواجبةِ القائمةِ بذاتِهِ تعالى.

فَبُهِتَ الجُبَّائيُّ، وتَرَكَ الأشعريُّ مذهبَهُ، واشتَغَلَ هو ومَنْ تَبِعَه بإبطالِ آراءِ المُعتزلةِ، وإثباتِ ما وَرَدَت به السُّنَّةُ، ومضى عليه الجماعةُ، فَسُمُّوا أهلَ السُّنَّة والجماعة.

ثمَّ لمَّا نُقِلَت الفَلسَفَةُ إلى العَربيَّةِ، وخاضَ فيها الإسلاميُّونَ، حاولوا الرَّدَّ على الفَلاسفَةِ فيما خالَفُوا فيه الشَّريعةَ، فَخَلَطُوا بالكلامِ كثيراً من الفَلسفَةِ لِيَتحقَّقُوا مقاصِدَها، فَيَتمكَّنوا من إبطالِها، وهلمَّ جرًّا، إلى أنْ أدرَجُوا فيه مُعظَمَ الطَّبيعيَّاتِ[1]، والإلهيَّاتِ[2]، وخاضُوا في الرِّياضيَّات[3]، حتَّى كاد لا يَتميَّزُ عن الفَلسفةِ لولا اشتمالُهُ على السَّمعيَّاتِ، وهذا[4] هو كلامُ المُتأخِّرين.

وبالجُملةِ هو أشرَفُ العُلومِ؛ لكونِهِ أساسَ الأحكامِ الشَّرعيَّةِ، ورئيسَ العُلومِ الدِّينيَّةِ، وكَونِ مَعلوماتِهِ العقائدَ الإسلاميَّةَ.

وغايتُهُ: الفوزُ بالسَّعاداتِ الدِّينيَّة والدُّنيويَّة.

وبراهينُهُ: الحُجَجُ القَطعيَّةُ[5] المُؤيَّدُ أكثَرُها بالأدلَّةِ السَّمعيَّة.

---

(١) الطَّبيعيَّات: عِلمٌ يَبحَثُ في أحوالِ المَوجوداتِ المُحتاجةِ في الوُجودِ الخارجيِّ والذِّهنيِّ إلى المادَّةِ، على ماهي عليه في نَفسِ الأمرِ، بِقَدرِ الطَّاقةِ البَشريَّةِ. وسُمِّيت طبيعيَّةً؛ لأنَّها تكشِفُ عن طبائعِ الأجسام، ومثاله: عِلمُ النُّجوم، وعِلمُ الحيوانِ والكيمياء والطِّبّ. . . .إلخ.

(٢) الإلهيَّاتُ: عِلمٌ يَبحَثُ في أحوالِ المَوجُوداتِ على ما هي عليه في نفسِ الأمرِ، بِقَدْرِ الطَّاقةِ البَشريَّةِ، حالَةَ كونِ تلك المَوجوداتِ مُستغنيةً في وُجودِها الخارجيِّ والذِّهنيِّ عن المادَّةِ، مثاله: الوجودُ والعِلَّةُ والوجوبُ. . . إلخ.

(٣) الرِّياضيَّات: عِلمٌ يَبحَثُ في أحوالِ المَوجُوداتِ على ما هي عليه في نَفسِ الأمرِ، بِقَدْرِ الطَّاقةِ البَشريَّةِ، حالةَ كونِ تلك المَوجوداتِ مُفتقِرةً إلى المادَّةِ في وُجودِها الخارجيِّ، دونَ وُجودِها الذِّهنيِّ. وسُمِّيت رياضيَّةً لأنَّ الحُكماءَ كانوا يُرَيِّضون المُبتدي بها، لِيَعتادَ طَلَبَ اليقينِ؛ لأنَّها علومٌ يقينيَّةٌ. ومثاله: الكُرَة، فإنَّ العقلَ يُمكِنُهُ تَصوُّرُ شَكلِها من غيرِ أن يَتصوَّرها في مادَّةٍ من خَشَبٍ أو حديدٍ، فإذا وُجِدت في الخارجِ فلا بدَّ وأن تُوجَدَ في مادَّة.

(٤) أي: المَمزُوجُ بالفَلسفةِ، هو عِلمُ الكلام عند المتأخِّرينَ.

(٥) أي: الحُجَجُ العَقليَّةُ اليقينيَّةُ. سُمِّيت قطعيَّةً؛ لأنَّها تَقطَعُ الشُّكوكَ والظُّنونَ، وتُوصِلُ صاحِبَها إلى اليقين.

وما نُقِل عن بعضِ السَّلفِ مِنَ الطَّعنِ فيه والمَنعِ عنه، فإنَّما هو: للمُتعصِّبِ[١] في الدِّين، والقاصِرِ عن تَحقيقِ اليقينِ[٢]، والقاصدِ إفسادَ عقائدِ المُسلمين، والخائضِ فيها لا يَفتقِرُ إليه مِن غَوامِضِ المُتفلسِفينَ[٣]، وإلَّا[٤] فكيفَ يُتصوَّرُ المَنعُ عمَّا هو أصلُ الواجباتِ، وأساسُ المَشروعاتِ؟.

ثمَّ لمَّا كان مَبنَى علمِ الكلامِ على الاستدلالِ بِوُجودِ المُحدَثاتِ على وُجودِ الصَّانعِ، وتَوحيدِهِ، وصفاتِهِ، وأفعالِهِ، ثمَّ منها إلى سائرِ السَّمعيَّات[٥]، ناسَبَ تصديرَ الكتابِ بالتَّنبيهِ على وُجودِ ما يُشاهَدُ مِن الأعيانِ[٦] والأعراضِ وتَحقُّقِ العلمِ بهما[٧]، لِيُتوسَّل بذلك إلى معرفةِ ما هو المقصودُ الأهمُّ.

---

(١) المُتعصِّبُ: هو مَن يَرفُضُ الحَقَّ ـ أي: بعدَ ظُهورِهِ لَدَيه ـ عناداً. والمُتعصِّبُ هذا يَقصِدُ بِتعَلُّمِهِ عِلمَ الكلامِ ترويجَ مَذهبِهِ، فَيَحرُمُ عليه لذلك، لا سيَّما أنَّ تَعلُّمَه عِلمَ الكلامِ يُقوِّيه على المُناظَرَةِ، فيزيدُ في تَعصُّبِهِ.

(٢) أي: ليس لَدَيه من الفِطنَةِ ما يَفي بِتَحصيلِ المَقصُودِ مِن هذا العلمِ ـ وهو اليقين ـ فاشتغالُهُ بِعِلمِ الكلامِ يُشوِّشُ عليه إيمانَهُ، وربَّما جَرَّه إلى التَّشكيكِ في بعضِ قواعِدِ الدِّينِ؛ لِعَجزِهِ عن الإدراكِ، وهذا وَظيفَتُهُ أن يُؤمِنَ إيمانَ العَجائزِ.

(٣) أي: الخائضُ في دقائقِ الفلسفةِ التي لا يُحتاجُ إليها في علمِ الكلامِ؛ لأنَّه ربَّما يُعجَبُ بِفِكرةٍ ما والحَقُّ مِن ورائها، فيقَعُ في ظُلُماتِ الفلسفةِ.

تنبيه: المُؤلِّفُ رحمه الله جعَلَ تَعلُّمَ علمِ الكلامِ مَذموماً في حقِّ أربعةِ أشخاصٍ، هم: المُتعصِّب....، والقاصِرُ....، والقاصِدُ....، والخائض....

(٤) أي: وإنْ لم يكنْ مُرادُ السَّلفِ المانعينَ مِن تَعلُّمِ علم الكلامِ والذَّامِّينَ له، مَحصوراً بأولئكَ الأربعةِ، فكيف يُتصوَّرُ المنعُ عمَّا هو أصلُ الواجباتِ وأساسُ المَشروعاتِ، وهو النَّظرُ في مَعرفةِ اللهِ ورسولِهِ؛ لأنَّ مِن أوَّلِ الواجباتِ مَعرفةَ العبدِ ربَّهُ، وإلَّا كيف يَعبُدُ العاقلُ مَن لا يَعرفُهُ؟!.

(٥) السَّمعيَّاتُ: هي ما دَلَّ عليها النَّقلُ فقط، ولا مُدخَلَ للعقلِ فيها، أي: لا يُثبِتُها العقلُ ابتداءً.

(٦) العين: هو المُمكِنُ القائمُ بِنَفسِهِ، كالجِسم والجَوهر الفَرْدِ.

(٧) قوله: «بهما»، أي: بالأعيانِ والأعراضِ، وذلك لأنَّ العِلمَ بها وسيلةٌ إلى العلمِ بِصانِعِها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال أهلُ الحَقِّ: ....

(قال أهلُ الحَقِّ)، وهو: الحكمُ المُطابِقُ للواقِعِ[١]، يُطلَقُ على الأقوالِ والعَقائدِ والأديانِ والمَذاهِبِ، باعتبارِ اشتمالِها على ذلك، ويُقابِلُهُ الباطلُ. وأمَّا الصِّدقُ[٢] فقد شاعَ في الأقوالِ خاصَّةً، ويقابِلُهُ الكَذِبُ.

وقد يُفرَّقُ بينهما بأنَّ المُطابَقَةَ تُعتَبَرُ في الحقِّ من جانبِ الواقِعِ، وفي الصِّدقِ من جانبِ الحُكمِ[٣]، فمعنى صِدْقِ الحكم، مطابقتُهُ للواقِعِ، ومعنى حقيَّتِهِ مطابقَةُ الواقعِ إيّاه[٤].

---

(١) المرادُ بالواقعِ عِلمُ اللهِ، وقيل: اللَّوحُ المَحفوظ.

(٢) أراد الشَّارِحُ رحمه الله أن يُبيِّنَ أنَّ استعمالَ الصِّدقِ في الأقوال أكثَرُ مِن استعمالِهِ في العقائدِ والأديانِ والمذاهبِ، فالغالِبُ أن يقال: «قولٌ صادقٌ»، وقلَّما أن يقال: «عقيدةٌ صادقةٌ»، وأنَّ استعمالَ الحَقِّ في الكُلِّ على السَّواءِ، ثمَّ قال: «ويُقابِلُهُ الكذبُ»، قال الكَستليُّ: وبه ظَهَرَ أنَّهما، أي: الحَقُّ والصِّدقُ مُترادِفان، ولا تَفاوُتَ فيما بينهما غيرَ ما ذكر، ولهذا قال السعد: «قد يُفرَّق بينها ـ أي: بين الحقِّ والصِّدق ـ بأنَّ المُطابَقة...».

(٣) معناه: أنَّهم أسنَدُوا المُطابَقَةَ في تفسيرِ الحَقِّ إلى الواقع، وفي تَفسيرِ الصِّدقِ إلى الحُكم، وذلك أنَّ المُطابَقَةَ وإن كانت مُفاعَلَةً مِن الجانبين، إلَّا أنَّه لمَّا كان الحَقُّ مأخوذاً مِنْ حَقَّ الشَّيْءُ إذا ثَبَتَ، والثَّابتُ إنَّما هو الواقع، ناسَبَ أن تُنسَبَ المُطابَقَةُ في جانبِ الحَقِّ إلى الواقع.

(٤) حاصلُ ما ذَكَرَه من الفَرقِ: أنَّ الحُكمَ المُطابِقَ للواقع له صفتانِ اعتباريَّتان: فكونُهُ مُطابِقاً يقالُ له: صِدْق، وكونُهُ مطابَقاً يقالُ له: حَقٌّ، ففي جانبِ الصِّدقِ يُجعَلُ الواقعُ أصلاً، فَيُتعرَّفُ على صِدْقِ الحُكمِ من خلالِهِ، وفي جانبِ الحَقِّ يُجعَلُ الحُكمُ أصلاً ثابتاً، فَيُتعرَّفُ على صِدْقِ الواقعِ مِن خلالِهِ، والله أعلم.

قال الباجوري: اختار بعضُ المُحقِّقين أنَّ الحَقَّ والصِّدقَ شيءٌ واحدٌ، وهو مُطابَقَةُ الخبرِ للواقع؛ لأنَّ الواقعَ شيءٌ ثابتٌ في نفسِهِ، يُقاسُ عليه غيرُهُ.

حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ، ....

(حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ)[١]، حقيقةُ الشَّيءِ وماهيَّتُهُ[٢]، ما بِهِ الشَّيءُ هو هو، كالحيوانِ النَّاطقِ للإنسان، بخلافِ مثلِ: الضَّاحكِ والكاتب مِمَّا يُمكِنُ تصوُّرُ الإنسانِ بدونِهِ، فإنَّه من العَوارِضِ[٣].

وقد يقال[٤]: إنَّ ما به الشَّيءُ هو هو، باعتبار تَحقُّقِهِ[٥] في الخارجِ حقيقةٌ، وباعتبارِ تَشخُّصِهِ[٦] هُويَّةٌ، ومع قَطعِ النَّظرِ عن ذلك[٧] ماهيَّةٌ.

والشَّيء عندنا: هو الموجودُ. والثُّبوتُ والتَّحقُّقُ والوُجودُ والكَونُ، ألفاظٌ مترادفةٌ[٨]، معناها بَديهيُّ التَّصوُّرِ.

---

(١) المُرادُ بِحَقيقةِ الشَّيءِ في هذا المَقامِ عَيْنُهُ. وحاصلُ ما أراده النَّسفيُّ ـ والله أعلم ـ أنَّ الأشياءَ مَوجودةٌ، وليست من الخَيالاتِ التي يُظَنُّ أنَّها مَوجودةٌ ولا وُجودَ لها في الواقع، كالسَّرابِ الذي يُظَنُّ أنَّه ماءٌ.

(٢) عَطَفَ الماهيَّةَ على الحقيقةِ للإشارةِ إلى أنَّه لا فَرْقَ بينهما، كما هو مشهورٌ.

(٣) فإنَّ كلَّ عارضٍ، سواءٌ كان لازماً كاللَّونِ بالنِّسبةِ لِبَشرةِ الإنسان، أو غيرَ لازمٍ كالمِثالِ المَذكورِ في الكتاب، بَيِّناً أو غيرَ بَيِّنٍ، فقد يُمكِنُ أن يُتصوَّرَ تَقرُّرُ الوجودِ لِمَعرُوضِهِ، أيْ: الذَّات التي عَرَضَ لها العارِضُ، وهو الإنسانُ في مثالِ الكتاب، خارجاً وذهناً بدونه، وإنْ كان هذا المُتصوَّرُ مُحالاً في نفسِهِ، وبمعنى آخر: وإنْ كان تَصوُّرُ الذَّاتِ خاليةً عن العوارضِ مُحالاً.

(٤) أي: في الفَرقِ بين الحقيقةِ والماهيَّةِ؛ لأنَّه أشار قبلَ قليلٍ بقوله: «حقيقة الشَّيء وماهيَّته» إلى اتِّحادِ معناهما.

(٥) قوله: «باعتبارِ تَحقُّقِهِ»، معناه: باعتبارِ وُجودِهِ في ضِمْنِ أفرادِهِ، يقال له: حقيقةٌ، وعليه فلا يقال: «حقيقةُ العنقاء»، بل ماهيَّتُها؛ لِعَدَمِ وُجودِ العَنقاءِ في الواقع.

(٦) أي: تعيُّنه. وهُويَّةُ الشَّيءِ: تعيُّنُهُ وتَميُّزُهُ عن سائرِ ماهيَّاتِهِ. فتح الإله الماجد ص «١٣٤»

(٧) اسمُ الإشارةِ عائدٌ على التَّحقُّقِ والتَّشخُّصِ.

(٨) التَّرادُفُ والتَّساوي مِن الأوصافِ التي تَعتري الألفاظَ، ولِتَكرُّرِ هذين اللَّفظين ـ أعني: التَّرادف والتَّساوي ـ في هذا الكتاب، ولابتناءِ بعضِ المسائلِ الخلافيَّةِ عليهما، لا بدَّ من بيانِ الفَرقِ بينهما:
ـ فالتَّرادُفُ بين اللَّفظين: هو اتِّحادُ معناهما، كالقُعودِ والجلوس، وسُمِّي اتِّحادُ الألفاظِ في المعنى تَرادُفاً تَشبيهاً بِرَكبٍ يَركَبون دابَّةً واحدةً.
ـ والتَّساوي: هو أن يَصدُقَ كلُّ واحدٍ منهما على كلِّ ما يَصدُقُ عليه الآخَرُ، سواءٌ اتَّحدَ المفهومان أم لا، فالنَّاطقُ والضَّاحكُ متساويان بلا ترادفٍ؛ لِصِدقِهما على الإنسانِ وعَدَمِ اتِّحادِ معناهما.

والعِلمُ بها مُتَحقِّقٌ، ....

فإن قيل: فالحكمُ بِثُبوتِ حقائقِ الأشياءِ يكونُ لَغْواً بِمَنزلةِ قولنا: الأمورُ الثَّابتةُ ثابتةٌ(١).

قلنا: المرادُ أنَّ ما نَعتقِدُهُ حقائقَ الأشياءِ، ونُسمِّيه بالأسماءِ، من الإنسانِ والفَرَسِ والسَّماءِ والأرضِ، أمورٌ موجودةٌ في نفسِ الأمرِ، كما يقال: واجبُ الوُجودِ مَوجودٌ(٢)، وهذا(٣) الكلامُ مُفيدٌ، ربَّما يَحتاجُ إلى البيانِ، وليس مِثلَ قولك: الثَّابِتُ ثابتٌ، ولا مِثلَ قوله: «أنا أبو النَّجمِ وشِعري شعري»، على ما لا يَخفى(٤).

وتحقيقُ ذلك(٥): أنَّ الشَّيءَ قد يكونُ له اعتباراتٌ مُختلِفةٌ، يكون الحكمُ عليه بالشَّيءِ مفيداً بالنَّظرِ إلى بعضِ تلكَ الاعتباراتِ دونَ البعض، كالإنسانِ إذا أُخِذ من حيثُ إنَّه جسمٌ ما، كان الحكمُ عليه بالحَيوانيَّة مُفيداً، وإذا أُخذ من حيثُ إنَّه حيوانٌ ناطقٌ، كان ذلك لَغواً(٦).

(والعِلمُ بها)، أي: بالحقائقِ، مِن تَصوُّراتِها والتَّصديقِ بها وبأحوالِها (مُتَحقِّقٌ)(٧).

---

(١) حاصلُ السُّؤالِ: إذا كان الثُّبوتُ والتَّحقُّقُ والوجودُ والكَونُ ألفاظاً مُترادِفَةً، فيكونُ قولُ المُصنِّف: «حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ» لغواً، أي: خالٍ عن فائدة؛ لأنَّه بمنزلةِ قولنا: «الأمورُ الثَّابتةُ ثابتةٌ»، فما هو وَجهُ كلامِهِ؟.

(٢) هذا استدلالٌ على صحَّةِ التَّأويلِ المَذكورِ، وتقريرُهُ: أنَّ قولك: «واجبُ الوُجودِ مَوجودٌ» قضيَّةٌ مفيدةٌ بالإجماع، مع أنَّ معنى «واجب الوجود» هو الموجودُ الذي وُجودُهُ ضروريٌّ، ولولا هذا التَّأويلُ لَلَزِمَ اللَّغويَّةُ في قولنا: «واجبُ الوجودِ موجودٌ»، وكونُها لَغواً باطلٌ، لِما تقدَّم من أنَّها مفيدةٌ بالإجماع.

(٣) اسمُ الإشارةِ يعودُ إلى قوله: «وحقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ» أو «ما نَعتقِدُهُ حقائقَ الأشياءِ أمورٌ موجودةٌ في نَفسِ الأمرِ».

(٤) أي: أنَّ كلاً منهما ليس بمفيدٍ ظاهراً إلا بتأويلٍ، كأن يقال في الأول: «الثَّابتُ في اعتقادِنا ثابتٌ في نفسِ الأمرِ»، وفي الثاني: «أنا ذلك الرَّجلُ المعروفُ بالشَّجاعةِ والحميَّةِ، وشعري الآنَ كشعري فيما مضى، وهو الشِّعرُ المعروفُ بالبلاغة. اهـ فتح الإله الماجد ص «١٤٠»

(٥) اسمُ الإشارةِ عائدٌ إلى السُّؤالِ والجوابِ.

(٦) أي: كان الحكمُ عليه بالحيوانيَّةِ لغواً؛ لأنَّه كقولك: «الحيوانُ النَّاطقُ حيوانٌ».
وكذلك للحقائق اعتباران: أحدُهُما: كونُها مَعلومةً، والثَّاني: كونُها موجودةً، فالحكمُ على الحقائقِ بالثُّبوتِ مفيدٌ من حيثُ إنَّها معلومةٌ، ولغوٌ من حيثُ إنَّها موجودةٌ.

(٧) أي: التَّصديقُ بِثُبوتِ الأحوالِ لهذه الحقائقِ ـ من نحو: الحدوثِ، والإمكانِ، وكونِها أعياناً وأعراضاً ـ ثابتٌ في نفسِ الأمرِ لا سبيلَ إلى إنكارِهِ، وليس معناه أنَّه موجودٌ في الخارج.

خلافاً لِلسُّوفُسْطائِيَّةِ.

وقيل: المرادُ العِلمُ بِثُبوتِها؛ لِلقَطعِ بأنَّه لا عِلمَ بِجَميعِ الحقائقِ[١].

والجواب: أنَّ المرادَ الجِنس[٢]، ردّاً على القائلينَ بأنَّه لا ثُبوتَ لشيءٍ من الحقائقِ، ولا عِلمَ بثُبوتِ حقيقةٍ، ولا بِعَدَمِ ثُبوتِها.

بيان فرق السوفسطائية

(خلافا لِلسُّوفُسْطائيَّةِ):

- فإنَّ منهم: مَن يُنكِرُ حقائقَ الأشياءِ، ويَزعُمُ أنَّها أوهامٌ وخيالاتٌ باطلةٌ[٣]، وهم: العِنادِيَّةُ[٤].

- ومنهم: مَن يُنكِرُ ثُبوتَها، ويَزعُمُ أنَّها تابعةٌ للاعتقاداتِ[٥]، حتَّى إنِ اعتَقَدْنا الشَّيءَ

---

(١) الظَّاهرُ أنَّ صاحبَ هذا القولِ جَعَلَ اللَّامَ في «الأشياء» للاستغراق، لذلك قَدَّرَ «الثُّبوت» مضافاً، وعليه يُصبِحُ الكلامُ: العِلمُ بِثُبوتِ جميعِ حقائقِ الأشياءِ مُتحقِّقٌ، ولولا تقديرُ المضافِ لصار المعنى: العِلمُ بجميعِ الحقائقِ مُتحقِّقٌ، وهذا باطلٌ؛ للفرقِ بين قولك: «علمتُ جميعَ الحقائقِ» وقولِكَ: «علمتُ ثُبوتَ جميعِ الحقائقِ».

(٢) يعني: أنَّ المُدَّعى بقوله: «حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ....» ثُبوتُ جِنسِ الحقائقِ للأشياءِ، وتَحقُّقُ جنسِ العلمِ بها، سواءٌ كان تحقُّقُ الجنسِ في بعضِ الأفرادِ أو كلِّها، لذا كانت اللَّامُ الدَّاخلةُ على «الأشياء» للجنس.

(٣) أي: فلا يوجدُ على زَعمِهِم ماهيَّاتٌ مختلفةٌ، ولا حقائقُ مُتمايزةٌ، فضلاً عن اتِّصافِها بالوجودِ وانتسابِ بَعضِها إلى بعضٍ على وجوهٍ مختلفةٍ، بل كلُّها خيالاتٌ باطلةٌ، وأوهامٌ لا أصلَ لها، فالحقائقُ عندهم كسرابٍ يَحسَبُهُ الظَّمآنُ ماءً، مِثلُ ما يَظهَرُ للنَّائم، حيثُ يرى في نومِهِ ما يَجزِمُ به في النَّومِ جَزْمَهُ بما يراه في يَقظتِهِ، ثمَّ يَتبيَّنُ له في اليقظةِ أنَّ ذلك الجَزمَ كان باطلاً.
وحاصلُ مَذهبِهِم: أنَّهم كما يُنكِرون العلومَ التَّصديقيَّةَ والقضايا المُتعلِّقةَ بها: كذلك يُنكِرون العلومَ التَّصوُّريَّةَ، والماهيَّاتِ المُنكشِفَةَ بها، فهم يَجزِمونَ بأنَّه لا موجودَ أصلاً. كستلي. بتصرف.

(٤) سُمُّوا بذلك لأنَّهم يُنكِرون الحَقَّ عناداً، وهو بالكسر المُخاصَمَةُ بلا حَقٍّ، أو لأنَّهم يَنحرِفونَ عن الحقِّ، من قولهم: «عَنَدَ عن الطَّريقِ» إذا لم يَستقِمْ عليه.

(٥) أي: هم لا يُنكِرونَ نفسَ الحقائقِ، لكنَّهم يُنكِرون تَحقُّقَها واتِّصافَها بالوجودِ في نَفسِ الأمرِ، ويَعترِفون بِثُبوتِها على حَسَبِ الاعتقادِ والإدراكِ، ويقولون: مَذهَبُ كلِّ قومٍ حقٌّ بالنِّسبةِ إليه، وباطلٌ بالنِّسبةِ إلى خَصمِهِ، ويَستدلُّونَ على ذلك بالصَّفراويِّ، فإنَّه يَجِدُ العسلَ في فمِهِ مُرّاً، بينما يَجِدُهُ السَّليمُ حُلواً، وليس
=

....

جَوهراً فجوهرٌ، أو عَرَضاً فعَرَضٌ، أو قديماً فقديمٌ، أو حادثاً فحادثٌ[١]، وهم: العِنْديَّة[٢].

ـ ومنهم: مَن يُنكِرُ العِلمَ بِثُبوتِ الشَّيءِ ولا ثُبوتِهِ[٣]، ويَزعُمُ أنَّه شاكٌّ، وشاكٌّ في أنَّه شاكٌّ، وهلمَّ جرًّا، وهم: اللَّا أدريَّة.

لنا تحقيقاً[٤]: أنَّا نَجزِمُ بالضَّرورةِ[٥] بِثُبوتِ بعضِ الأشياءِ بالعِيانِ، وبَعضِها بالبيانِ[٦]، وإلزاماً: أنَّه إنْ لم يَتحقَّق نفيُ الأشياءِ فقد ثَبَتَت[٧]، وإن تَحقَّق ـ والنَّفيُ حقيقةٌ

= فيه اجتماعُ نَقيضَينِ؛ إذ ليس للعسلِ وُجودٌ في نَفسِ الأمرِ، فضلاً عن تكيُّفِهِ بالكيفيَّتَينِ، فدَلَّ ذلك على أنَّ المعاني تابعةٌ للإدراكاتِ، وعليه لو قَطَعَ النَّظرَ عن الاعتقاداتِ ارتَفَعَتِ الحقائقُ بالمَرَّةِ؛ لعَدَمِ بقاءِ مُميِّزٍ يُميِّزُ بعضَها عن بعضٍ؛ إذِ المُميِّزُ هو الاعتقادُ والإدراكُ. كستلي. بتصرف.

(١) أي: ليس الشَّيءُ في نفسِهِ جوهراً، ولا عَرَضاً، ولا قديماً، ولا حادثاً، بل تابعٌ للإدراكِ والاعتقادِ.

(٢) سُمُّوا بذلك لِزَعمِهِم أنَّ حقيقةَ الشَّيءِ ما هو عند المُعتَقِدِ، أو ما في قلبِهِ، أو ما هو معلومُهُ.

(٣) أي: ويُنكِرُ العلمَ بعَدَمِ ثُبوتِهِ.

(٤) اعلم أنَّ الدَّليلَ يَنقسِمُ إلى تحقيقيٍّ وإلزاميٍّ.
ـ فالتَّحقيقيُّ: ما يَدَّعي المُستدِلُّ أنَّ مقدِّماتِهِ صادقةٌ.
ـ والإلزاميُّ: ما تكونُ مقدِّماتُهُ مُسلَّمةً عند الخَصمِ، لا عندَ المُستدِلِّ.
ومطلوبُ المُستدِلِّ مِن الدَّليلِ الأوَّلِ تحقيقُ الحَقِّ وإلزامُ الخَصمِ معاً، ومن الثَّاني إلزامُ الخَصمِ فقط، واستَخدَم الشَّارحُ الدَّليلَينِ للرَّدِّ على السُّوفسطائيَّةِ، فأشار إلى الأوَّلِ بقوله: «لنا تحقيقاً» أي: لنا حالةَ كونِنا محقِّقينَ، وإلى الثَّاني بقوله: «إلزاماً».

(٥) أي: جَزْماً مُتلبِّساً بالضَّرورةِ، وهي: حصولُ العلمِ من غيرِ نظرٍ واستدلالٍ، وكلُّ ما عُلِم بالضَّرورةِ فهو لا يحتاجُ إلى دليلٍ. ويصحُّ أن يكونَ مرادُهُ بالضَّرورةِ اليقينَ، لا ما يُقابِلُ النَّظرَ.

(٦) إذا قلنا: «المرادُ بالضَّرورةِ فيما تقدَّمَ ما يُقابِلُ النَّظرَ»، كان المرادُ بقولِهِ: «بالبيان» الخبرَ المتواترَ، كالخبرِ بوجودِ مكَّةَ المكرَّمةِ، فإنَّ العلمَ الحاصلَ بالمتواترِ ضروريٌّ، أي: حاصلٌ من غيرِ نظرٍ واستدلالٍ.
وإن قلنا: «المرادُ بالضَّرورةِ اليقينُ» كان المرادُ بقولِهِ: «بالبيان» البُرهانَ، كوجودِ الواجبِ تعالى.

(٧) معناه: أنَّ النَّفيَ في الأصلِ وكذا الإثباتُ وصفٌ مخصوصٌ، ومعنىً معيَّنٌ عارضٌ للأشياءِ ثابتٌ لها، فإذا كان النَّفيُ من قبيلِ الخَيالاتِ الفاسدةِ، والأوهامِ الباطلةِ كما تَزعُمُ العِناديَّةُ، لم يكن شيءٌ =

....

من الحقائقِ؛ لكونِهِ نوعاً من الحُكمِ[١] ـ فقد ثَبتَ شيءٌ من الحقائق، فلم يصحَّ نفيُها على الإطلاقِ[٢]، ولا يخفى أنَّه إنَّما يَتِمُّ على العِناديَّةِ[٣].

أدلة السوفسطائية والرَّدُّ عليها

قالوا: الضَّروريَّاتُ منها: حسِّيَّاتٌ، والحِسُّ قد يَغلَطُ كثيراً، كالأحولِ يرى الواحدَ اثنينِ، والصَّفراويِّ يجدُ الحُلوَ مُرّاً[٤].

ومنها: بَديهيَّاتٌ، وقد يقعُ فيها اختلافاتٌ[٥]، وتَعرِضُ شُبَهٌ يُفتقَرُ في حلِّها إلى أنظارٍ دقيقةٍ[٦].

= من الأشياء منفيّاً؛ لأنَّ المَنفيَّ هو الموصوفُ بصفةِ النَّفي، والأشياءُ إذا لم تُوصَف بالنَّفي وُصِفَت بالإثباتِ، فيلزَمُ تحقُّقُ الأشياءِ، وهو خلافُ ما ذهبت إليه العناديَّةُ.

(١) أي: الحُكمُ ـ وهو إثباتُ شيءٍ لشيءٍ أو نفيُهُ عنه ـ حقيقةٌ، وكذا نوعاه ـ أي: النَّفيُ والإثباتُ ـ كلٌّ منهما حقيقة.

(٢) أي: وإنْ تحقَّقَ معنى النَّفي واتَّصفَت به الأشياءُ حتَّى انتفت، فقد تقرَّر إذاً ماهيَّةٌ من الماهيَّات، وتميَّزت حقيقةٌ من الحقائقِ، فلا يصحُّ نفيُ الحقائقِ على الإطلاق. كستلّي بتصرُّف.

(٣) أراد أنَّ الدَّليلَ الإلزاميَّ المذكورَ إنَّما يتَّجهُ لِبُطلانِ مذهبِ العناديَّةِ فقط؛ لأنَّهم يُنكِرون حقائقَ الأشياءِ، لا العِنديَّةِ؛ لأنَّهم كما مرَّ لا يُنكِرونَ حقائقَ الأشياءِ بل ثُبوتَها، ولا اللا أدريَّةِ؛ لأنَّهم لا يَعترفونَ بإثباتٍ ولا نفيٍ أصلاً، فكيف تقومُ الحُجَّةُ عليهم.

(٤) حاصلُ هذه الشُّبهةِ: أنَّ غَلَطَ الحِسِّ في بعضِ المواضِعِ معلومٌ بالاتِّفاقِ بيننا وبينكم، ومثالُ ذلك الأحولُ والصَّفراويُّ، فارتَفَعَ الأمانُ عن الحِسِّ، ولم يَصِحَّ الجزمُ بِمَحسوسٍ قَطُّ؛ لجوازِ أن يَغلَطَ فيه.

(٥) وذلك لأنَّ بعضَ العقلاءِ قد يدَّعي في قضيَّةٍ أنَّها بديهيَّةٌ، وبعضَهُم يقول: هي نظريَّةٌ، بل قد يقولُ البعضُ بِبُطلانِها. ومثال ذلك: قولُ المُشبِّهةِ: إنَّ كلَّ موجودٍ مستقِرٌّ في مكانٍ وجهةٍ بالبديهة.
وقولُ المعتزلةِ: الإنسانُ خالقٌ لأفعالِهِ بالبديهةِ. وقولُ الفلاسفةِ: ترجيحُ المُختارِ أحدِ مَقدُورَيه بلا مرجِّحٍ محالٌ بالبديهة. وقالت الأشاعرة: القضايا الثَّلاثُ باطلةٌ.
وحاصِلُ هذه الشُّبهةِ: أنَّ أحدَ الطَّرفينِ لم يَعرِفِ البَديهيَّ، وهذا يرفَعُ الاعتمادَ عن البديهيَّاتِ؛ لاحتمالِ الخطأ في دعوى البَديهيَّةِ.

(٦) هذه شبهةٌ أخرى للسُّوفسطائيَّةِ تَعرِضُ لهم في البَديهيَّاتِ، حاصلُها: أنَّ الاحتياجَ إلى النَّظريَّاتِ الخَفيَّةِ في إثباتِ البديهيِّ يُنافي بَداهَتَهُ، كما أنَّه يجوزُ أن لا ترتفعَ الشُّبهةُ، أو قد يقعُ الغَلَطُ في =

....

والنَّظريَّاتُ فرعُ الضَّروريَّاتِ[١]، فَفَسادُها فسادُها، ولهذا كَثُرَ فيها اختلافُ العقلاءِ[٢].

قلنا: غَلَطُ الحسِّ في البعض لأسبابٍ جُزئيَّةٍ[٣]، لا يُنافي الجزمَ بالبعض لانتفاءِ أسبابِ الغَلطِ، والاختلافُ في البَديهيِّ لعَدَمِ الإلفِ[٤]، أو لِخفاءٍ في التَّصوُّرِ[٥] لا ينافي البَداهةَ، وكثرةُ الاختلافاتِ لفسادِ الأنظارِ، لا تُنافي حقيَّةَ بعضِ النَّظريَّات[٦].

= حَلِّها، فانتَفَى الاعتمادُ على البديهيَّاتِ، ومَثَّلوا لذلك بأجلى البَديهيَّاتِ فقالوا: أجلى البديهيَّاتِ عندكم أنَّ الشَّيءَ إمَّا موجودٌ أو معدومٌ، وفيه شُبَهٌ:
- الأولى: أنَّه يتوقَّفُ على تَصوُّرِ المعدومِ المُطلَقِ، وتَصوُّرُهُ محالٌ؛ إذ لا صورةَ له.
- الثَّانية: أنكرَتْ طائفةٌ مِن العقلاءِ هذا الحَصْرَ، وهم المعتزلةُ وبعضُ الأشاعرةِ، وأثبتُوا بين الوجودِ والعدمِ واسطةً سَمَّوها الحال، واستدلُّوا لذلك.

(١) قوله: «والنَّظريَّات» عطفٌ على قوله: «الضَّروريَّاتُ منها حِسِّيَّات...»، وإنَّما كانت النَّظريَّاتُ فرعَ الضَّروريَّاتِ؛ لأنَّ كلَّ نظريٍّ لا بدَّ أن ينتهيَ إثباتُهُ إلى ضروريٍّ لا يحتاجُ إلى الإثباتِ، وإلاَّ لزم تسلسلُ النَّظريَّات، وهو محالٌ.

(٢) أي: ولفسادِ النَّظريَّاتِ كَثُرَ الاختلافُ فيها، وذلك نحو: نَظَرِ الفلاسفةِ؛ فإنَّه يؤدِّي إلى قِدَمِ العالَم، ونَظَرِ المُتكلِّمينَ يؤدِّي إلى حُدُوثِهِ. ونحوِ نظَرِ الجَبريِّ فهو يُؤدِّي إلى أنَّه كالجمادِ لا قُدرةَ له ولا اختيار، ونظَرِ القَدَريِّ المُؤدِّي إلى أنَّه خالقٌ لأفعاله، فانظُرْ كيف حصَلَ الاختلافُ في النَّظرِ بين الفلاسفةِ والمُتكلِّمينَ، وبين الجَبريِّ والقَدَريِّ، فلو كان النَّظرُ مُوصِلاً إلى الحَقِّ لَمَا وقَعَ الخلافُ، وهذا مِنهم قَدْحٌ في النَّظريَّات.

(٣) بمعنى أنَّها غيرُ مُتحقِّقةٍ إلاَّ في البعضِ الذي غَلِطَ الحِسُّ فيه.

(٤) أي: لأنَّ النَّفسَ لا تألَفُ هذا البديهيَّ المُختَلَفَ فيه؛ وذلك لأنَّ العقلَ قد لا يألَفُ قضيَّةً ما؛ لأنَّه لم يَسمَعْها من قبلُ، ولم يتوجَّه إليها، فإذا سَمِعَها توقَّفَ في قَبولِها حتَّى يألَفَها، وأشَدُّ من ذلك أن يألَفَ العقلُ نقيضَها، كالكافرِ يألَفُ عقائدَهُ الباطلَةَ، فيُنكِرُ الحقَّ؛ لعَدَمِ إلفِهِ.

(٥) وذلك بأن يكونَ الحُكمُ بديهيّاً بعدَ تَصوُّرِ الطَّرفينِ، أي: المَحكومِ به والمَحكومِ عليه، لكن يكونُ تَصوُّرُهما نظريّاً، فَيَخطئ النَّاظرُ في تَصوُّرِهما، فَيَخطئ في الحكمِ كذلك، كما في قولنا: «المُمكنُ مُفتقِرٌ في وُجودِهِ إلى علَّةٍ».

(٦) هذا جوابٌ عن القَدحِ في النَّظريَّاتِ، حاصلُهُ: أنَّ النَّاظرَ قد لا يُراعي قوانينَ النَّظرِ، فَيَفسُدُ نظرُهُ، ويَقصُرُ عن إدراكِ الحقِّ، وهذا لا ينافي حقِّيَّةَ إدراكِ مَن يُراعي القواعد.

تنبيه: لقد أورد المُصنِّفُ لِلسُّوفسطائيَّةِ في البَديهيَّات شُبهتَينِ، فأجابَ عن الأولى ولم يُجِبْ عن =

....

والحقُّ أنَّه لا طريقَ إلى المُناظَرةِ معهم، خصوصاً اللَّا أدريَّة؛ لأنَّهم لا يَعترفون بِمَعلومٍ لِيَثبُتَ به مجهولٌ، بل الطَّريقُ تعذيبُهُم بالنَّارِ لِيَعترِفوا أو يَحترِقوا[١].

وسُوفَسطا: اسمٌ للحكمةِ المُمَوَّهةِ[٢] والعلمِ المُزَخرَفِ؛ لأنَّ «سوفا» معناه: العِلمُ والحكمةُ، و«اسطا» معناه: المُزخرَفُ والباطل والغَلَطُ، ومنه اشتُقَّت السَّفسَطَةُ، كما اشتُقَّتِ الفلسفةُ من فَيلاسوفا، أي: مُحِبُّ الحكمة.

= الثَّانية، وهي قوله: «وتَعرِضُ شُبَهٌ يُفتَقَر في حلِّها إلى أنظارٍ دقيقةٍ».
والجوابُ كما ذكره الكَستليُّ في حاشيته: أنَّ ذلك غيرُ قادحٍ، لا في الجَزمِ بها ولا في بَداهتِها؛ لأنَّ العقلَ إنَّما يَجزمُ بها ببديهتِهِ لا بِنَظرِهِ حتَّى يَحتاجَ في ذلكَ إلى دَفعِ الشُّبهاتِ ورَفعِ الاحتمالاتِ، حتَّى لو عَنَّ له شيءٌ منها لا يَلتفِتُ إليه، ويَعلَم بُطلانَهُ إجمالاً لكونه مُصادِماً للضَّرورةِ، ولو تَصدَّى للحلِّ فربَّما احتاجَ إلى النَّظرِ والتَّأمُّلِ، لكن لا لِتَحصيلِ الجَزمِ، بل دَفعاً لِدَغدغةِ المُتعلِّمِ، وجَذباً بِضَبعِ الأفهامِ القاصرةِ في مَظانِّ الزَّلل.

(١) أي: لِيَعترِفوا بحقيقةِ الألمِ وتَمييزِهِ عن اللَّذَّةِ، والأوَّلُ مِن المَحسوساتِ، والثَّاني من البديهيَّات.

(٢) تقول: مَوَّهتُ الشَّيءَ: إذا طَلَيتَهُ بِفضَّةٍ أو ذهبٍ، وتحتَ ذلك نُحاسٌ أو حديدٌ، ومنه: التَّمويهُ وهو التَّلبيس. اهـ. مصباح.

وأسبابُ العِلْمِ ....

بيان أسباب العلم

(وأسبابُ العلمِ) وهو: صفةٌ يَتجلَّى بها المذكورُ لِمَن قامت به، أي: يتَّضِحُ ويَظهَرُ ما يُذكَرُ ويُمكِنُ أن يُعبَّرَ عنه، موجوداً كان أو معدوماً؛ فَيَشمَلُ إدراكَ الحواسِّ[(١)]، وإدراكَ العقلِ من التَّصوُّراتِ والتَّصديقاتِ[(٢)]، اليَقينيَّةِ وغيرِ اليقينيَّةِ.

بخلاف قولهم[(٣)]: «صفةٌ تُوجِبُ تميُّزاً لا يَحتمِلُ النَّقيض[(٤)]»، فإنَّه[(٥)] وإن كان شاملاً

---

(١) إنَّ جَعْلَ إدراكِ الحواسِّ مِن قَبيل العلم، هو مذهبُ الإمام الأشعريِّ، وهو اختيارُ المتأخِّرينَ، واختيارُ الجمهورِ أنَّه نوعٌ من الإدراكِ يمتازُ عن العلم بالماهيَّةِ، وهو المناسبِ؛ لأنَّ العُرفَ واللُّغةَ والشَّرعَ كلٌّ يَنفي العِلمَ عن البهائم، مع أنَّ إدراكَها حاصلٌ بالحواسِّ، وهي ليست من أهلِ العلم. وأجيب عن ذلك بأجوبة، لعلَّ أقرَبَها: أنَّ «من» المذكورة إنَّما تُستعمل للعقلاء، فيخرج إحساسُ البهائم. والله أعلم. كستلي بتصرف.

(٢) بيَّنَ بقولِهِ: «مِن التَّصوُّراتِ والتَّصديقاتِ» أنَّ إدراكَ العقلِ يَنقسِمُ إلى تصوُّرٍ وتصديقٍ، مُشيراً بذلك إلى أنَّ إدراكاتِ الحواسِّ لا تُسمَّى تَصوُّراً ولا تصديقاً.

(٣) أي: التَّعريفُ المُتقدِّمُ للعلمِ شاملٌ لجميعِ أنواعِ الإدراكِ، بخلافِ تعريفِ بعضِ الأشاعرةِ للعلم بقولِهم: «العِلمُ صفةٌ تُوجِب... إلخ».
تنبيه: من المعلوم أنَّ المُدرِكَ في الحقيقةِ إنَّما هو النَّفسُ، والعقلُ والحواسُّ آلاتٌ للإدراكِ، ولكن لمَّا كان العقلُ هو السَّببَ القريبَ جعلوه مُدرِكاً، وعليه فنسبةُ الإدراكِ إلى العقلِ نسبةٌ مجازيَّةٌ، كنسبةِ الإدراكِ إلى الحواسِّ، فالنَّفسُ تدركُ بالعقلِ.

(٤) قوله: «تُوجِبُ تميُّزاً» أي: كشفاً لشيءٍ ما. وقوله: «لا يَحتمِلُ النَّقيض» أي: هذا الكشفُ لا يَحتمِلُ ولا يُجامِعُ النَّقيضَ، بل يَنفيه ويَدفَعُه.
والحاصل: أنَّ ذلك الكشفَ والتَّمييزَ لا يكونُ معه عند المميِّزِ ـ وهو مَن قامت به صفةُ العلمِ ـ احتمالُ نقيضِ المُميَّزِ، ولا تَجويزُ وقوعِ الطَّرَفِ المُخالِفِ للمميَّزِ، لا حالاً ولا مآلاً.
فخرج الوهمُ والشَّكُّ والظَّنُّ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منها يُجامِعُ احتمالَ وُقوعِ النَّقيضِ راجحاً أو مساوياً أو مرجوحاً في الحال. وخرج الجهلُ المركَّبُ والتَّقليدُ؛ لأنَّ كلاً منها يُجامِعُ تجويزَ وُقوعِ النَّقيضِ في المآلِ؛ لأنَّ كلاً منهم ـ أي: من الوَهْمِ والشَّكِّ والظَّنِّ والجَهلِ المُركَّبِ والتَّقليد ـ لمَّا لم يكن ثابتاً مُستنِداً إلى مُوجِبٍ، جاز أن يَزولَ ويَحُلَّ محلَّه النَّقيضُ، بخلافِ العلمِ فإنَّه لا يبقى معه تجويزُ النَّقيضِ ولا احتمالُهُ، لا في الحال لكونِهِ جازماً، ولا في المآلِ لكونه ثابتاً. كستلي.

(٥) الضَّمير في قوله: «فإنَّه» راجعٌ إلى التَّعريفِ الأخيرِ للعلم.

لِلخَلْقِ ثَلاثَةٌ: الحواسُّ السَّليمةُ، والخَبَرُ الصَّادقُ، والعَقلُ.

لإدراكِ الحواسِّ، بناءً على عدَمِ التَّقييدِ بالمعاني[١]، ولِلتَّصوُّراتِ بناءً على أنَّها لا نَقائِضَ لها على ما زعموا، لكنَّه لا يَشمَلُ غيرَ اليقينيَّاتِ مِن التَّصديقاتِ[٢].

هذا، ولكن ينبغي أن يُحمَلَ التَّجلِّي على الانكشافِ التَّامِّ، الذي لا يَشمَلُ الظَّنَّ؛ لأنَّ العلمَ عندهم مُقابِلٌ للظَّنِّ[٣].

(لِلخَلْقِ) أي: لِلمَخلوقِ، مِن المَلَكِ والإنسِ والجِنِّ، بخلافِ عِلْمِ الخالقِ تعالى، فإنَّه لذاتِهِ[٤]، لا بسببٍ من الأسباب، (ثَلاثَةٌ: الحواسُّ السَّليمةُ، والخَبَرُ الصَّادقُ، والعَقلُ) بِحُكمِ الاستقراءِ، ووجهُ الضَّبط: أنَّ السَّببَ إن كان خارجاً[٥]، فالخبَرُ الصَّادق، وإلَّا فإنْ كان آلَةً غيرَ المُدرِكِ[٦]، فالحواسُّ، وإلَّا فالعقلُ.

---

(١) قوله: «بالمعاني» المرادُ من المعاني هنا ما ليس من الأعيانِ الخارجيَّة، أي: ما لا يُدرَكُ بحاسَّة من الحواسِّ الخمسِ. ويقابلُ المعاني الأعيان، وهي ما تُدرَكُ بإحدى الحواسِّ الخمس.
اعلم أنَّ أصل هذا التَّعريفِ قولُهم: «العلمُ صفةٌ تُوجِب تميزاً بين المعاني لا يَحتمِلُ النَّقيض»، وهو مُختارُ صاحبِ المَواقفِ، ولكن لمَّا اختُلِفَ في جَعلِ الإدراكاتِ المُتعلِّقةِ بالأعيانِ مِن قبيل العلمِ، اختُلِف في إضافةِ قيد «بين المعاني» في تعريف العلم، فَمَن أنكَرَ كونَها مِن قبيل العلمِ قيَّدَ التَّميزَ بـ «بين المعاني» لإخراجِها، ومَن جعَلَها مِن قبيلِ العِلم كالإمامِ الأشعريِّ أطلَقَه، أي: لم يَذكُر ذلك القيدَ؛ لإدراجِها في التَّعريفِ.
(٢) وذلك لأنَّ غيرَ اليقينيَّاتِ مِن التَّصديقاتِ تَحتمِلُ النَّقيضَ، فتكونُ خارجةً عن الحدِّ.
(٣) أي: لأنَّ العِلمَ عندَ الأشاعرةِ مقابِلٌ للظَّنِّ، بخلافِ العلمِ عند الحكماء، فهو عندهم: حصولُ صورةِ الشَّيءِ في العقلِ، فَيَشمَلُ اليقينيَّاتِ والظَّنِّيَّات.
(٤) أي: لاقتضاءِ ذاتِهِ باتِّصافِهِ بالعلمِ، فذاتُهُ تعالى كافيةٌ في حصولِ علمِهِ واتِّصافَهُ به، وتعلُّقِهِ بالمعلوماتِ من غيرِ مدخليَّةِ شيءٍ آخر.
(٥) أي: خارجاً عن المشاعرِ، والمشاعرُ: هي موضعُ الشُّعورِ وآلَتُهُ، أي: الحواسُّ الخمسُ الظَّاهرةُ. انظر شرح المواقف (٢/ ٤٧٣) ط دار الطباعة العامرة
(٦) أي: وإن كان السَّببُ في العلمِ آلَةً مُغايرةً لِلمُدرِكِ فالحواسُّ، وذلك لأنَّ الحواسَّ كما عُلِم غيرُ مُدرِكة، لكنَّها تُوصِلُ إلى الإدراكِ.

. . . .

فإن قيل[١]: السَّببُ المؤثِّرُ في العلومِ كلِّها هو اللهُ تعالى[٢]؛ لأنَّها ثابتةٌ بِخَلقِهِ وإيجادِهِ من غيرِ تأثيرٍ للحاسَّةِ والخبرِ والعقلِ، والسَّببُ الظَّاهريُّ ـ كالنَّار للإحراقِ[٣] ـ هو العقلُ لا غير، وإنَّما الحواسُّ والأخبارُ آلاتٌ وطُرُقٌ[٤] في الإدراك، والسَّببُ[٥] المُفضي في الجملة بأنْ يَخلُقَ اللهُ تعالى العِلمَ معه بِطَريقِ جَرْيِ العادة، لِيَشمَلَ المدْرِكَ كالعقلِ، والآلةَ كالحسِّ، والطَّريقَ كالخَبَرِ، لا يَنحصِرُ في الثَّلاثةِ، بل ههنا أشياءُ أُخَر، مِثلُ: الوِجدان[٦]، والحَدْسِ[٧]، والتَّجربةِ[٨]، ونَظَرِ العقلِ، بِمَعنى ترتيبِ المبادئ والمُقدِّمات.

قلنا: هذا[٩] على عادةِ المشايخِ في الاقتصارِ على المَقاصِدِ، والإعراض عن تدقيقاتِ الفلاسفة[١٠]، فإنَّهم لمَّا وَجَدوا بعضَ الإدراكاتِ حاصلةً عقيبَ استعمالِ الحواسِّ الظَّاهرةِ،

---

(١) المرادُ مِن هذه القيل وما بعدها الاعتراضُ على حَصرِ أسبابِ العلمِ في الخَبَرِ والحواسِّ والعقلِ.

(٢) إنَّ إطلاقَ لفظِ السَّببِ على الله تعالى مجازٌ مبنيٌّ على قولِ الجمهورِ: إنَّ أسماءَ الله تعالى توقيفيَّةٌ، أو نقول: إنَّ إطلاقَ لفظِ السَّبب على الله تعالى مع عدَمِ ورودِهِ مبنيٌّ على قولِ مَن قال: يجوزُ إطلاقُ ما لا يُوهِم نقصاً وأشعَرَ بالتَّعظيمِ، وهنا العلومُ كلُّها بخلقِهِ تعالى وإيجادِهِ، من غيرِ تأثيرٍ لحاسَّةٍ أو عقلٍ. والله أعلم

(٣) أي: كما أنَّ السَّببَ الظَّاهريَّ في الإحراقِ هو النَّار، والسَّببُ المؤثِّرُ في الإحراقِ حقيقةً هو الله تعالى، كذلك العقلُ هو السَّببُ الظَّاهريُّ في العلومِ.

(٤) قولُهُ: «آلات» راجعٌ إلى الحواسِّ، وقوله: «طرق» راجعٌ إلى الأخبار، ففي كلامه لفٌّ ونشرٌ مرتَّبٌ.

(٥) قوله: «السَّبب» مبتدأ، خبرُهُ قوله: «لا يَنحصِرُ».

(٦) الوِجدان: قوَّةٌ يُدرَكُ بها المعاني القائمةُ ببدنِ المُدرِكِ، كالهَمِّ والغَمِّ والفرحِ والجوعِ.

(٧) الحَدْس: قوَّةٌ تُوجِبُ سُرعةَ انتقالِ الذِّهنِ إلى المطلوبِ العِلْميِّ من غيرِ حاجةٍ إلى التَّفكُّرِ. وهذه القوَّةُ مِن أشرفِ آلاتِ الإدراكِ؛ لاستغناءِ صاحِبِها عن تَعَبِ التَّعلُّمِ والاستدلالِ.

(٨) التَّجربةُ: هي تكرارُ مشاهدةِ المُسبَّبِ عن سببِهِ، كالشِّبَعِ بعد الطَّعام.

(٩) أي: حصرُ أسبابِ العلمِ في الأسبابِ الثَّلاثةِ المذكورة.

(١٠) يريدُ أنَّ المرادَ بالسَّببِ هو المُفضِي إلى الشَّيءِ في الجُملةِ، أي: من غيرِ تَفصيلٍ، وهو بهذا المعنى غيرُ مُنحَصِرٍ في الثَّلاثةِ المُتقدِّمةِ، والغَرَضُ في علم الكلام غيرُ متعلِّقٍ بتعديدِ أنواعِ السَّببِ وتَفصيلِ أحكامِها؛ لأنَّ الغَرَضَ الأصليَّ فيه هو ضبطُ العقائدِ الدِّينيَّةِ، وهو يَبحَثُ عن أحوالِ المَوجوداتِ حَسْبَ ما يُحتاجُ إليه في ذلك الغَرضِ، فلم يكنْ على الباحِثِ في عِلمِ الكلامِ حرَجٌ من تَركِ النَّظرِ في تلك التَّدقيقات، بخلافِ الفَلسفيِّ، فإنَّ قَصْدَه من بَحثِهِ معرفةُ أحوالِ المُوجوداتِ على ما هي =

. . . .

التي لا شكَّ فيها[١]، سواءٌ كانت من ذوي العقولِ أو غيرهم، جعَلُوا الحواسَّ أحدَ الأسبابِ، ولمَّا كان مُعظَمُ المَعلوماتِ الدِّينيَّةِ مستفاداً من الخَبَرِ الصَّادقِ، جعَلُوه سبباً آخَرَ، ولمَّا لم يَثبُتْ عندهم الحَواسُّ الباطنةُ، المُسمَّاةُ بالحسِّ المُشتَرَك[٢] والوَهمِ وغيرِ ذلك، ولم يَتعلَّق لهم غَرَضٌ بتَفاصيلِ الحَدسيَّاتِ والتَّجريبيَّات والبَديهيَّات والنَّظريَّات، وكان مَرجِعُ الكلِّ إلى العقلِ، جَعَلُوه سبباً ثالثاً يُفضي إلى العلم بمُجرَّدِ التفاتٍ، أو بانضمامِ حَدْسٍ أوتَجربةٍ أو ترتيبِ مقدِّماتٍ، فجعلوا السَّببَ في العلمِ بأنَّ لنا جُوعاً وعَطَشاً[٣]، وأنَّ الكلَّ أعظمُ مِن الجُزءِ، وأنَّ نورَ القمرِ مُستفادٌ من نُورِ الشَّمسِ، وأنَّ السَّقمُونْيا مُسهِلٌ، وأنَّ العالَمَ حادثٌ، هو العقل، وإن كان في البعضِ باستعانةٍ من الحسِّ[٤].

= عليه في نفسِ الأمرِ، فلا يُرخَّصُ له تَركُ النَّظرِ في شيءٍ من تلك التَّدقيقاتِ؛ لأنَّها بجُملتها تؤدِّي إلى مَقصودِهِ. اهـ. كستلي بتصرف.

(١) بخلافِ الحواسِّ الباطنةِ، فإنَّ وُجودَها مَشكوكٌ عندهم.

(٢) يَنقسِمُ الدِّماغُ إلى ثلاثةِ تَجويفاتٍ، يوجد فيها خمسُ حواس:
أحدها: الحِسُّ المُشتَرَكُ، وهو موجودٌ في مُقدَّمِ التَّجويفِ الأوَّلِ، يَرتسِمُ فيه جميعُ مُدرَكاتِ الحواسِّ الظَّاهرةِ، ما دامت المُدرَكاتُ حاضرةً عند الحواسِّ.
ثانيها: الخيالُ، وهو موجودٌ في مؤخَّرِ التَّجويفِ الأوَّلِ، يُحفَظُ فيه مُدرَكاتُ الحِسِّ المُشترِكِ، فإنَّك إذا أبصرتَ زيداً مثلاً، فما دام زيدٌ حاضراً عندكَ فصورتُهُ مُرتسِمةٌ في الحِسِّ المُشتَرَكِ، فإذا غاب صارت صورتُهُ مُرتَسِمةً في الخيال، وبهذه الحاسَّةِ يُعرَفُ زيدٌ إذا عاد بعد غَيبوبتِهِ.
ثالثها: الوَهمُ، وهو حاسَّةٌ موجودةٌ في مؤخَّرِ التَّجويفِ الأوسطِ، وبها يُدرَكُ ما لا يُدرَكُ بالحواسِّ الظَّاهرةِ من المعاني الجزئيَّةِ، مع كونِ هذه المعاني موجودةً في المحسوساتِ، وذلك كإدراكنا شجاعةَ زيدٍ وبُخلَ عَمرو.
رابعها: الحافظةُ، وهي في التَّجويفِ المُؤخَّر، تَحفَظُ المَعاني الجُزئيَّةَ التي يُدرِكُها الوهمُ.
خامسها: المُتصرِّفةُ، وهي في مُقدَّمِ التَّجويفِ الأوسط، ومِن شأنها تركيبُ الصُّورِ والمعاني. اهـ. النِّبراس بتصرف وللكلام تتمَّةٌ انظره فيه.

(٣) قوله: «بأنَّ لنا جوعا....» مثَّل بخمسةِ أمثلةٍ، أوَّلُها للوجدانيَّاتِ، وثانيها للبديهيات، وثالثُها للحدسيَّاتِ، ورابعُها للتجريبيَّات، وخامسُها للنَّظريَّاتِ الحاصلةِ بترتيبِ مقدِّمات.

(٤) أي: وإن كان العِلمُ في بعضِ الأسبابِ حاصلاً باستعانةٍ من الحِسِّ، وذلك كالتَّجريباتِ، فإنَّ العقلَ لا يستغني في الحُكمِ بها عن تكرُّرِ المشاهدةِ، وكالحَدْسيَّاتِ فإنَّ مبادئها من المُشاهَدات.

والحَواسُّ خمسٌ: ....

الأول من أسباب العلم: الحواس الخمس

(والحَواسُّ)، هي جمعُ حاسَّة، بمعنى: القوَّة الحسَّاسة[١]، (خمسٌ)، بمعنى: أنَّ العقلَ حاكمٌ بالضَّرورةِ بِوُجودِها، وأمَّا الحواسُّ الباطنةُ التي يُثْبِتُها الفلاسفةُ، فلا تتمُّ دلائلها على الأصول الإسلاميَّة[٢].

---

(١) أي: التي يقع بها الإحساسُ، وإن لم يكن الإدراكُ حاصلاً، فليست نفسَ الإدراكِ، كما أنَّ قوَّةَ النُّطقِ ليست نُطقاً، فإنَّها موجودةٌ وإن لم يكن صاحبها متلبِّساً بالنُّطقِ.

(٢) ظاهرُ كلام الشَّارحِ أنَّه لا يرى ثبوتَ الحواسِّ الباطنةِ، وعلَّل ذلك بعدَمِ تمامِ دلائلِها على الأصولِ الإسلاميَّةِ، وبيَّن شيخُ الإسلامِ زكريَّا في كتابِهِ فتح الإله الماجد ص «١٧٠» وجه عدَمِ تمامِ دلائلها، فقال: لأنَّ القولَ بثبوتها وتعدُّدِها مبنيٌّ:
- على نفي القادر المختارِ لجميعِ الأشياءِ ابتداءً.
- وعلى أنَّ النَّفسَ النَّاطقةَ، والمرادُ بها هنا العقلُ، ليست مدركةً للجزئيَّاتِ كالكلِّيَّاتِ.
- وعلى أنَّ الواحدَ لا يجوزُ أن يكونَ مَبدأً لآثارٍ كثيرةٍ. اهـ

تنبيه: قوله: «لا تتمُّ دلائلُها على الأصول الإسلاميَّةِ» يُوهم أنَّ أهلَ السُّنَّةِ متَّفقونَ على عدَمِ إثباتها، وليس الأمرُ كذلك، بل قال الشيخ يس في حاشيته على فتح الرحمن شرح لقطة العجلان ص «١٣»: وقد جرى على إثباتها علماءُ البيانِ، وهم من أجلاء أعلامِ الإسلام. اهـ، وهذا صريحٌ بأنَّ إثباتَها ليس مقصوراً على الفلاسفةِ.

ولعل الخلافَ ليس في إثباتها أو نفيها، وإنَّما في أدلَّةِ إثباتِها، والتَّحقيقُ في ذلك ـ والله أعلم ـ ما قاله الشيخُ يس في حاشيته، ونصه: «لو قيل بإثباتِها، وأنَّها أسبابٌ عاديَّةٌ، وأنَّ القادرَ المختارَ قادرٌ على إثباتِ مدرَكاتِها للنَّفس، لم يكن في إثباتِها حكمٌ شرعيٌّ، والشَّاهدُ في إثباتِها غاياتُها، ونقصُ أفعالِها بنقصِ أعضائها.........».

وممَّن قال بإثباتِها من أهل السُّنَّةِ حجَّةُ الإسلامِ الإمامُ الغزاليُّ، قال في الإحياء: «ففي الباطنِ حسٌّ مشتركٌ، وتخييلٌ، وتفكُّرٌ، وتذكُّرٌ، وحفظٌ، ولولا خلقُ الله قوَّةَ الحفظِ والفكرِ والذِّكرِ والتَّخيُّلِ، لكان الدِّماغُ يخلو عنه، كما تخلو اليد والرِّجل عنه» (٥/ ٢٤) ط دار المنهاج.

ومن أهل السُّنَّة من توقَّف في إثباتها أو نفيها. وفي هذا القدر كفايةٌ، ولمزيد تفصيل انظر إن شئتَ آراء المدينة الفاضلة للفارابي، ص «٢٨» وما بعدها، وحاشية عصام الدين مع تعليق الكفوي ص «٦٨»، وطوالع الأنوار ص «٢٥١، ٢٥٢».

السَّمعُ، والبَصَرُ، والشَّمُّ، والذَّوقُ، ....

(السَّمعُ)، وهو قوَّةٌ مُودَعَةٌ في العَصَبِ المَفروشِ في مُقعَّرِ الصِّماخ، تُدرَكُ بها الأصواتُ بِطَريقِ وُصولِ الهواءِ المُتكيِّفِ بكيفيَّةِ الصَّوتِ إلى الصِّماخ، بمعنى أنَّ الله تعالى يَخلُقُ الإدراكَ في النَّفس عند ذلك[١].

(والبَصَرُ)، وهو قوةٌ مودَعةٌ في العصبتين المُجوَّفتين اللَّتين تتلاقيان في الدِّماغ، ثمَّ تفترقانِ فَتتأدَّيان[٢] إلى العينين، يُدرَكُ بها الأضواءُ والألوانُ والأشكالُ والمقاديرُ[٣] والحركاتُ والحُسْنُ والقُبحُ، وغيرُ ذلك ممَّا يَخلُقُ اللهُ تعالى إدراكَها في النَّفسِ عندَ استعمالِ العبدِ تلكَ القوَّةِ.

(والشَّمُّ)، وهي قوَّةٌ مُودَعةٌ في الزَّائدتينِ النَّاتِئتَينِ مِن مُقدَّم الدِّماغ، الشَّبِيهتَينِ بِحَلَمَةِ الثَّدْيَينِ، يُدرَكُ بها الرَّوائحُ بطريقِ وُصولِ الهواءِ المُتكيِّفِ بكيفيَّةِ ذِي الرَّائحةِ إلى الخَيشوم.

(والذَّوقُ)، وهي قوَّةٌ منبثَّةٌ في العَصَبِ المَفروشِ على جِرْمِ اللِّسانِ، يُدرَكَ بها الطُّعومُ بِمُخالَطَةِ الرُّطوبةِ اللُّعابيَّة التي في الفمِ، لِلمَطعومِ ووُصولِها إلى العَصَب.

---

(١) فالسُّنَّةُ الإلهيَّةُ قد جَرَت بِخَلقِ الإدراكِ عندَ وُصولِ الهواءِ إلى الصِّماخِ، كما هو مذهبُ أهلِ السُّنَّةِ، وعليه فلا حاجةَ إلى قوله: «قوة مودعة»؛ لأنَّه يوهم القولَ بما ذهبَ إليه المعتزلةُ، وعليه فلا تأثيرَ للحاسَّةِ في الإدراكِ كما تَزعُمُ المعتزلةُ.
وممَّا ينبغي التنبُّهُ له: أنَّ الحاسَّةَ عند أهل السُّنَّةِ إدراكٌ يخلقُهُ اللهُ تعالى في الأعضاء، فإن خَلَقَه في الحدَقةِ سُمِّي رؤيةً، أو في الأذنِ سُمِّي سمعاً، أو في الأنفِ سمِّي شمَّاً، وهكذا. أمَّا قول الشارح في تفسيرِهِ للحواسِّ بأنَّها قوى مودَعةٌ، فهو مبنيٌّ ـ والله أعلم ـ على مذهب الفلاسفةِ. انظر شرح الأمير على منظومة السقاط «١٥٧».
والدَّليلُ على ذلك أنَّا نَجدُ الإدراكَ يدورُ على هذا السَّببِ وُجوداً وعَدَماً، والدَّورانُ وإن كان دليلاً ظنِّيّاً لكنَّه قد يُؤدِّي إلى حَدْسٍ مُوجِب للجزمِ.
(٢) أي: تَصِلان، والتَّأدِّي الوُصولُ.
(٣) اعلم أنَّ المقاديرَ نوعان: متَّصلةٌ ومُنفصِلةٌ، فالمتَّصلةُ هي الحُجومُ كالعِظَمِ والصِّغَر. والمُنفَصِلةُ وهي الأعدادُ كالخَمسةِ والعَشرةِ. والمُرادُ بالمقادير هنا ما يَشمَلُهُما.

والَّلمسُ. وبِكُلِّ حاسَّةٍ منها يُوقَفُ على ما وُضِعَتْ هي لَهُ.

والخَبَرُ الصَّادقُ على نَوْعَينِ:

(واللَّمسُ)، وهو قوَّةٌ مُنبثَّةٌ في جميعِ البدنِ، تُدرَك بها الحرارةُ والبُرُودةُ والرُّطوبةُ واليُبوسةُ ونحو ذلك عند التَّماسِّ والاتِّصال به.

(وبِكُلِّ حاسَّةٍ منها) ـ أي: من الحواسِّ الخمسِ ـ (يُوقَفُ)، أي: يُطلَّعُ (على ما وُضِعَتْ هي) ـ أي: تلك الحاسَّة ـ (لَهُ)، يعني: أنَّ اللهَ تعالى قد خَلَقَ كلاً مِن تلك الحواسِّ لإدراكِ أشياءَ مَخصوصةٍ، كالسَّمعِ للأصواتِ، والذَّوقِ للطُّعومِ، والشَّمِّ للرَّوائحِ، لا يُدرَك بها ما يُدرَكُ بالحاسَّة الأخرى.

وأمَّا أنَّه هل يَجوزُ أو يمتنع ذلك؟، ففيه خلافٌ[1]، والحقُّ الجوازُ؛ لِما أنَّ ذلك[2] بِمَحضِ خَلقِ الله تعالى من غيرِ تأثيرٍ للحواسِّ[3]، فلا يَمتنِعُ أن يَخلُقَ اللهُ تعالى عَقِيبَ صَرفِ الباصرةِ إدراكَ الأصواتِ مثلاً.

فإن قيل: أليست الذَّائقةُ تُدرَكُ بها حلاوةُ الشَّيءِ وحرارتُهُ معاً؟.

قلنا: لا، بل الحلاوةُ تُدرَكُ بالذَّوقِ، والحرارةُ باللَّمسِ المَوجُودِ في الفمِ واللِّسان.

الثاني من أسباب العلم: الخبر الصادق

(والخَبَرُ الصَّادقُ)، أي: المُطابِقُ للواقِعِ، فإنَّ الخَبَرَ كلامٌ[4] يكونُ لِنِسبتِهِ[5] خارجٌ

---

(١) أي: بينَ أهلِ السُّنَّةِ القائلينَ بالجوازِ، والفلاسفةِ القائلينَ بالامتناع.

(٢) أي: الإدراكُ بالحاسَّةِ.

(٣) بل هي أسبابٌ جَرَت سنَّةُ اللهِ تعالى بِخَلقِ الإدراكِ عندَ استعمالِ العبدِ إيَّاها.

(٤) قوله «كلام» أي: مفيدٌ فائدةً يَحسُنُ السُّكوتُ عليها، وهو ما تركَّب مِن كلمتين فأكثر. وهو بهذا المعنى يَشمَلُ الإنشاءَ والخَبَرَ، فخرج الإنشاءُ بقوله: «يكونُ لِنِسبتِهِ خارجٌ».

(٥) معناه: أنَّ الكلامَ الخَبَريَّ يدلُّ على نسبةٍ تامَّةٍ بينَ شيئين مُعيَّنينِ، أعني: تصديقاً متعلِّقاً بوقوعِ النِّسبةِ المُعتبَرةِ بينهما، أو لا وُقوعِها.
والمرادُ بقوله: «خارج»، هو حال النِّسبةِ من الوقوع أو اللا وُقوع. اهـ كستلي بتصرف.

أحدُهُما: الخَبَرُ المُتواتِرُ، وهو: الخَبَرُ الثَّابتُ على ألسِنَةِ قَومٍ لا يُتَصوَّرُ تواطُؤهُمْ على الكَذِبِ، ....

تُطابِقُهُ تلكَ النِّسبةُ، فيكون صادقاً، أو لا تُطابِقُهُ، فيكون كاذباً، فالصِّدقُ والكَذِبُ على هذا مِن أوصافِ الخَبَرِ.

وقد يُقالانِ[١] بِمَعنى الإخبارِ عن الشَّيءِ على ما هو به، ولا على ما هو به، أي: الإعلامُ بنسبةٍ تامَّةٍ تُطابِقُ الواقعَ أو لا تُطابِقُهُ، فيكونانِ من صفاتِ المُخبِرِ، فَمِن ههنا[٢] يقعُ في بعضِ الكتبِ: «الخبرُ الصَّادقُ»[٣] بالوصفِ، وفي بعضها: «خبرُ الصَّادقِ[٤]» بالإضافة[٥].

بيان أن الخبر الصادق نوعان

أولهما: الخبر المتواتر

(على نَوْعَينِ: أحدُهُما: الخَبَرُ المُتواتِرُ)، سُمِّي بذلك لِما أنَّه لا يقعُ دُفعةً، بل على التَّعاقُبِ والتَّوالي، (وهو: الخَبَرُ الثَّابتُ على ألسِنَةِ قَومٍ لا يُتَصوَّرُ تَواطُؤهُمْ)، أي: لا يُجوِّزُ العقلُ[٦] تَوافُقَهُم[٧]، (على الكَذِبِ)، ومِصداقُهُ[٨] وُقوعُ العلمِ من غيرِ شُبهةٍ.

(١) أي: الصِّدقُ والكذبُ.

(٢) أي: لأنَّه يصحُّ كونُ الصِّدقِ والكذبِ صفةً للخبرِ والمُخبِرِ.

(٣) مثل كتاب التَّمهيد لقواعدِ التَّوحيد، لأبي المعين النَّسفي، ص «١١٩، ١٢٠».

(٤) مثل كتاب تبصرةُ الأدلة لأبي المعين النسفي، «١/ ١٤٢» ط الأزهرية.

(٥) وهو في الأوَّل، أي: الخبرُ الصَّادق، مجازٌ، وفي الثاني، أي: خبرُ الصَّادقِ، حقيقةٌ.

(٦) بمعنى أنَّ العقلَ حاكمٌ بامتناعِ التَّواطئِ، لا لذاتِهِ، بل لما قام عنده من أنَّ العادةَ شاهدةٌ باستحالةِ ذلك في الخبر المتواتر. فمنشأُ عدمِ التَّجويزِ كثرةُ القومِ، إذ لم تجرِ العادةُ باجتماعِ مثل عدد أهل التَّواترِ على نقلِ كذبٍ عن مشاهدةٍ، ولا كتمان ما هم عالمون به، من غير ظهورِ الحديثِ به بينهم، لِما فطَرَهم الله عليه من تفرُّقِ الدَّواعي، واختلافِ الهممِ والأغراضِ، وتجويزُ الكذبِ على الجميع عند الاجتماعِ لجوازِهِ على آحادِهِ عند الانفرادِ، متعذِّرٌ في العادة.

(٧) لا قصداً بطريقِ المُواضَعَةِ، ولا على سبيل الاتِّفاق.

(٨) أي: دليلُ كونِ الخبرِ متواتراً وقوعُ... الخ. يريد بذلك ـ والله أعلم ـ أنَّه ليس لبلوغ المُخبِرينَ

وهو مُوجِبٌ لِلعِلْمِ الضَّروريِّ، كالعِلْمِ بالمُلُوكِ الخاليةِ في الأزمِنَةِ الماضيةِ، والبُلدانِ النَّائيةِ.

(وهو) بالضَّرورةِ[1] (مُوجِبٌ لِلعِلْمِ الضَّروريِّ، كالعِلْمِ بالمُلُوكِ الخالية في الأزمنة الماضيةِ، والبُلدانِ النَّائيةِ)، يَحتمِلُ العطفَ على «المُلوك»، وعلى «الأزمنة»، والأوَّلُ أقرَبُ وإن كان أبعَدَ[2]، فههنا[3] أمران:

الأوَّل: أنَّ المُتواتِرَ مُوجِبٌ للعلمِ، وذلك بالضَّرورةِ[4]، فإنَّا نجدُ من أنفسِنا العِلمَ بِوُجودِ مكَّةَ وبغدادَ، وإنَّه ليسَ إلَّا بالإخبارِ.

والثَّاني: أنَّ العلمَ الحاصِلَ به ضَروريٌّ، وذلك لأنَّه يَحصُلُ لِلمُستدِلِّ وغيرِهِ، حتَّى الصِّبيانِ الَّذين لا اهتداءَ لهم، بطريقِ الاكتسابِ وترتيبِ المُقدِّماتِ.

وأمَّا خبرُ النَّصارى بِقَتلِ عيسى عليه السَّلام، واليهودِ بتأبيدِ دِينِ موسى عليه السَّلام، فَتواتُرُه ممنوعٌ[5].

= حدًّا لا يُتصوَّرُ تواطؤهم على الكذبِ، ضابطٌ معلومٌ سوى حُصولِ العلمِ للسَّامعِ مِن خَبرِهِم، بلا ارتيابٍ فيه ولا اضطراب. اهـ كستلي بتصرف.

(١) قوله: «وهو بالضَّرورة. . . .الخ»، معناه: أنَّ كونَ الخبرِ المتواترِ مُوجِباً للعلم الضَّروريِّ حكمٌ ضروريٌّ، لا يحتاجُ إلى دليلٍ، وهذا ما ذهب إليه الجمهور. وخالف في ذلك إمامُ الحَرَمين وحُجَّةُ الإسلام، وأبو الحسين والكعبيُّ المعتزليَّان، فذهبوا إلى أنَّه نظريٌّ، وحجَّتُهُم: أن تَصوُّرَ صحَّةِ الخبرِ الثَّابتِ بالتَّواترِ موقوفٌ على استحضارِ أنَّ الخبرَ الدَّالَّ عليه دائر على ألسنةِ جَمعٍ لا يُتصوَّرُ تَواطُؤهم على الكذبِ، وكلُّ خبرٍ شأنُهُ ذلك فهو صادقٌ، وحكمُهُ للواقع مطابِقٌ.
والجوابُ: أنَّ الخبرَ إذا بلَغَ حدَّ التَّواترِ يُعلَمُ مضمونُهُ قَطعاً، من غيرِ ملاحظةٍ لِصِدقِ الخبرِ ولا معرفةٍ ببلوغِهِ حدَّ التَّواترِ بالفعلِ، فضلاً عن استحصالِ ذلك العلمِ منهما، أي: مِن ملاحظةِ صِدْقِ الخبرِ، ومَعرفةِ بُلوغِهِ حدَّ التَّواتر.

(٢) أي: الأوَّل ـ وهو عطفُ البلدانِ النائية على الملوكِ الخالية ـ أقربُ معنى وإن كان أبعدَ لفظاً، وإنَّما كان أقربَ معنى لأنَّه مع اشتهارِهِ مشتمل على مثالينِ، بخلافِ الثاني.

(٣) أي: في شرح كلامِ المتنِ.

(٤) أي: لا بالنَّظر والاستدلال.

(٥) أنكرَ جماعةٌ إفادةَ التَّواترِ العِلمَ كما سيأتي قريباً، وأقوى شُبهِهِم خبرُ النَّصارى بأنَّ اليهودَ قد قتلوا =

....

فإن قيل: خبرُ كلِّ واحدٍ لا يُفيدُ إلاَّ الظَّنَّ، وضمُّ الظَّنِّ إلى الظَّنِّ لا يُوجِبُ اليقينَ، وأيضاً جوازُ كَذِبِ كلِّ واحدٍ يُوجِبُ جوازَ كَذِبِ المُجموعِ؛ لأنَّه نفسُ الآحادِ.

قلنا: ربَّما يكونُ مع الاجتماعِ ما لا يكونُ مع الانفرادِ، كقوَّةِ الحبلِ المُؤلَّفِ من الشَّعراتِ.

فإن قيل: الضَّروريَّاتُ لا يقَعُ فيها التَّفاوتُ[1]، ولا الاختلافُ[2]، ونحن نجدُ العِلمَ بِكونِ الواحدِ نِصفَ الاثنينِ أقوى من العِلمِ بِوُجودِ اسكندر[3]، والمتواترُ قد أنكَرَ إفادَتَهُ

= عيسى عليه السَّلامُ وصَلْبُه، وهذا متواترٌ فيهم، وخبرُ اليهودِ فإنَّهم نَقَلُوا عن موسى عليه السَّلامُ أنَّه قال لهم: «تَمسَّكوا بالسَّبتِ ما دامتِ السَّمواتُ والأرضُ»، وهذا تصريحٌ بأنَّ دينَهُ أبديٌّ.

فأجاب الشَّارحُ عن هذه الشُّبهةِ بأنَّ تواترَ ذلك ممنوعٌ؛ لأنَّ من شرطِ إفادةِ التَّواترِ العلمَ، أن لا يعارضَهُ قطعيٌّ، وخبرُ كلٍّ من اليهودِ والنَّصارى معارَضٌ بالقطعيِّ، وهو القرآنُ، النَّاطقُ بكذبهم حيث قال مكذباً النَّصارى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧]، وقال مكذبا اليهودَ: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ﴾ [الأعراف: ١٦٣]... فخبرُ اليهودِ والنَّصارى إذن لا يفيدُ العلمَ.

(١) وذلك بأن يكونَ بعضُها أخفى؛ لأنَّ الخَفاءَ يُنافي البَداهةَ.

(٢) أي: لا يقعُ اختلافٌ بين العقلاءِ في إثباتِ الحكمِ الضَّروريِّ ونفيه، وإلاَّ كان ثبوتُهُ عندَ النَّافي محتاجاً إلى النَّظر.

(٣) أي: فثَبَتَ التَّفاوتُ في الضَّروريَّات.

واعلم أنَّه اختلط على كثير من الناس أمرُ الإسكندر، والصواب أنهما اثنان:

أمَّا الأول: فعن ابن عباس قال: كان ذو القرنين ـ أي: الإسكندر المختلف فيه، لُقِّب بـ «ذو القرنين» لأنَّه ملك الأرض شرقاً وغرباً ـ مَلِكاً صالحاً، رضي الله عَمَلَه وأثنى عليه في كتابه، وكان منصوراً، وكان الخضر وزيره. وذكر أنَّ الخضر عليه السَّلام كان على مُقدِّمة جيشه.

والثاني: هو إسكندر بن فيلبس بن مصريم، يصل نسبه إلى إبراهيم الخيل عليه السَّلام، كذا نسبه الحافظ ابن عساكر في تاريخه، المَقدوني اليوناني، المصري، باني الإسكندرية، الذي يؤرِّخ بأيَّامه الرُّوم. وكان متأخِّراً عن الأول بدهر طويل، كان هذا قبل المسيح بنحو (٣٠٠) سنة، وكان مُشرِكاً، وأرسطاطاليس الفيلسوف وزيره، وبين الأوَّل والثاني أكثر من ألفي سنة. انظر البداية والنهاية لابن كثير (٢/١٠٦ ـ ١٠٨) ط دار إحياء التراث.

والثَّاني: خَبَرُ الرَّسولِ المُؤيَّدِ بِالمُعجِزَةِ، ....

العِلمَ جماعةٌ من العقلاءِ[١]، كالسُّمَنيَّةِ[٢] والبراهمةِ[٣].

قلنا: هذا ممنوعٌ[٤]، بل قد يتفاوتُ أنواعُ الضَّروريِّ بواسطةِ التَّفاوتِ في الإلفِ والعادةِ والمُمارَسةِ والإخطارِ بالبالِ وتَصوُّراتِ أطرافِ الأحكامِ[٥]، وقد يُختَلَفُ فيه مكابرةً وعناداً[٦]، كالسُّوفسطائيَّةِ في جميعِ الضَّروريَّات[٧].

ثانيهما: خبر الرسول

(و) النَّوع (الثَّاني: خَبَرُ الرَّسولِ المُؤيَّدِ)، أي: الثَّابتِ رسالتُهُ (بِالمُعجِزَةِ).

والرَّسولُ: «إنسانٌ بعَثَهُ اللهُ تعالى إلى الخلقِ؛ لِتَبليغِ الأحكامِ الشَّرعيَّةِ»، وقد يُشتَرَطُ فيه الكتابُ، بخلافِ النَّبيِّ فإنَّه أعمُّ[٨].

---

(١) أي: فثبَتَ الاختلافُ بينَ العقلاءِ في إثباتِ الحُكمِ الضَّروريِّ ونَفيهِ.

(٢) السُّمَنيَّةُ قومٌ من عبَدَةِ الأوثانِ، قائلونَ بالتَّناسخِ وبأنَّه لا طريقَ للعلمِ سوى الحِسِّ، والسُّمَنيَّةُ نسبةٌ إلى سُومنات، اسمٌ لِصَنمٍ عظيمٍ من أصنامِ الهنود، معناه: صاحبُ القمر. اهـ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٩٧٦).

(٣) البَراهمةُ قومٌ من الهندِ يُنسَبون إلى رجلٍ منهم يقال له: براهم، ووَهِمَ بعضُهُم فقال: يُنسَبون إلى إبراهيم عليه السَّلامُ، كيف وَهُم ممَّن يُنكِرون النُّبوَّاتِ أصلاً، وهم مع ذلك يَعتقدون بِحُدوثِ العالَمِ ووَحدةِ الصَّانعِ، ثمَّ إنَّهم تفرَّقوا أصنافاً، منهم: أصحابُ البَدَوِة، وأصحابُ الفِكرةِ، وأصحابُ التَّناسخ. اهـ الملل والنحل (٢/ ٢٥٠).

(٤) أي: عدمُ وُقوعِ التَّفاوتِ والاختلافِ في الضَّروريِّ ممنوعٌ.

(٥) أي: المَحكومُ والمَحكومُ عليه، يريد أنَّه قد يكونُ الطَّرفانِ في الحكمِ البديهيِّ ضروريَّينِ، نحو «الواحدُ نصفُ الاثنين»، وقد يكونانِ نَظَريَّينِ نحو «الواجبُ الوجودُ ليس بِعَرَضٍ»، فنجدُ الحكمَ في الأوَّلِ أوضَحَ منه في الثَّاني من حيثُ تَصوُّرُ الأطرافِ، أمَّا بعدَ تَصوُّرِها فلا تفاوتَ في نَفسِ الحكمِ.

(٦) المكابَرَةُ: هي المنازَعةُ بلا حَقٍّ طَلَباً لِلعُلوِّ. والعِناد: هو إنكارُ حقِّ الخَصمِ لِلعداوةِ.

(٧) فاختلافُ المُكابِرِ والمُعانِدِ لا يضرُّ في بداهةِ الحكمِ، وإلَّا بطلت البَديهيَّاتُ كلُّها لتشكيكِ السُّوفسطائيَّةِ فيها وإنكارِهِم، مع أنَّ تشكيكَهُم غيرُ مُضِرٍّ إجماعاً.

(٨) ما ذَكَرَه من تعريفِ الرَّسولِ هو المعنى الاصطلاحيُّ له، أمَّا معناه لغة: فهو المبعوثُ مِن مكانٍ إلى آخَرَ. ولِمَعرفةِ وَجهِ العمومِ في قوله: «فإنَّه أعمُّ» لا بدَّ من الوقوفِ على معنى النَّبيِّ لغةً واصطلاحاً:

=

وهو يُوجِبُ العِلمَ الاستدلاليَّ، ....

والمُعجِزةُ: أمرٌ خارقٌ للعادةِ[١]، قُصِد به إظهارُ صِدْقِ مَنِ ادَّعى أنَّه رسولٌ من الله تعالى.

(وهو) أي: خبرُ الرَّسولِ (يُوجِبُ العِلمَ الاستدلاليَّ)، أي: الحاصلَ بالاستدلالِ، أي: النَّظرِ في الدَّليلِ، وهو: الذي يُمكِنُ التَّوصُّلُ بصحيحِ النَّظرِ فيه[٢] إلى العلمِ بِمَطلوبٍ خبريٍّ.

وقيل[٣]: قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا يَستلزِمُ لذاتِهِ قولاً آخَرَ[٤].

= ـ أمَّا لغة: فهو مأخوذٌ من النَّبأ، وهو الخبرُ، وعليه فالنَّبيُّ هو المُخبِرُ ـ بكسر الباء أو فتحها ـ فهو فعيلٌ بمعنى فاعل؛ لأنَّه يُخبِرُ ما يوحى إليه، وبمعنى مفعول؛ لأنَّه يوحى إليه.

ـ وأمَّا اصطلاحاً: فهو إنسانٌ أوحي إليه بشرعٍ يَعمَلُ به وإن لم يُؤمَرْ بتبليغه. بناءً عليه كلُّ رسولٍ نبيٌّ ولا عكس، وهو المشهورُ بينَ العلماءِ، أي: بينهما عمومٌ وخصوصٌ مُطلَق. وقال بعضهم: بل بينهما عمومٌ وخصوصٌ وجهيٌّ، وبناءً على أنَّه يُشترط في النَّبيِّ أن يَختَصَّ بأحكام؛ لأنَّهما حينئذٍ يَجتمعانِ فيمن أُمِر بتبليغِ بعضِ الأحكامِ واختَصَّ ببعضِها الآخَرِ، ويَنفردُ الرَّسولُ فيمن أُمِرَ بتبليغِ الكلِّ، ويَنفردُ النَّبيُّ فيمن اختَصَّ بالكلِّ.

ولمزيدِ فائدةٍ أقول: اعلم أنَّ العمومَ والخُصوصَ المُطلَق معناه: النِّسبةُ بين معنى ومعنى آخر مخالِفٍ له في المَفهوم، وذلك من جهةِ أنَّ أحَدَهما يَنطبِقُ على كلِّ ما يَنطبِقُ عليه الآخَرُ من الأفراد، دونَ العكس، أي: والثَّاني يَنطبِقُ فقط على بعضِ الأفرادِ التي يَنطبِق عليها الأوَّل، وذلك نحو كلمتي «إنسان وحيوان».

وأنَّ العمومَ والخُصوصَ الوجهيَّ معناه: النِّسبةُ بين معنى كلِّيٍّ ومعنى كلِّيٍّ آخر من جهةِ انطباقِ كلٍّ منهما على بعضِ الأفرادِ التي يَنطبِقُ عليها الآخَرُ، وانفرادُ كلٍّ منهما بانطباقِهِ على أفرادٍ لا يَنطبِقُ على الآخَرُ، نحو كلمتي «ماء وحلو».

(١) العادة: هي كلُّ أمرٍ تكرَّر صدُورُهُ عن الحَقِّ سبحانه وتعالى، حتَّى صار مألوفاً عند الطَّبائع، وذلك كطلوعِ الشَّمسِ من شَرقِها في كلِّ يوم، والحَقُّ أنَّ كلَّ فعلٍ صَدَرَ عن الله تعالى هو مُعجِزٌ، ولكن تكرُّرُ صُدُورِهِ عنه سبحانه جعَلَهُ مألوفاً لدينا، فخرج عن كونِهِ مُعجِزاً ظاهراً، لا حقيقةً.

(٢) النَّظرُ الصَّحيحُ: هو المُشتمِلُ على الشُّروطِ والقواعدِ المُعتَبَرةِ عند علماءِ هذا الفنِّ، وهي مذكورةٌ مُفصَّلةٌ في باب القياس.

(٣) أي: في اصطلاحِ المناطقةِ.

(٤) وهذا الاستلزامُ واجبٌ عند الفلاسفة؛ لأنَّ النَّظر يُوجِبُ للذِّهنِ استعداداً تامًّا للعلم بالنَّتيجةِ، والاستعدادُ التَّامُّ يُوجِبُ الفَيَضانَ من عالمِ العقولِ بلا تخلُّفٍ، وإلَّا لكان الفَيَضانُ مرَّةً وتَركُهُ أخرى

والعِلمُ الثَّابِتُ به يُضاهِي العِلمَ الثَّابِتَ بالضَّرورةِ في التَّيقُّنِ والثَّباتِ.

فعلى الأوَّلِ: الدَّليلُ على وُجودِ الصَّانعِ هو العالَمُ، وعلى الثَّاني: قولنا: «العالَمُ حادثٌ، وكلُّ حادثٍ فلَهُ صانعٌ».

وأمَّا قولهم: الدَّليلُ هو الذي يَلزَمُ مِنَ العلمِ به العِلمُ بشيءٍ آخَرَ، فبالثَّاني أوفق[1].

وأمَّا كونُهُ[2] مُوجِباً للعلم، فَلِلقَطعِ بأنَّ مَن أظهَرَ اللهُ المُعجِزةَ على يدِهِ تصديقاً له في دعوى الرِّسالةِ، كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام، وإذا كان صادقاً يقعُ العِلمُ بمَضمونها قطعاً.

وأمَّا أنَّه[3] استدلاليٌّ، فَلِتوقُّفِهِ على الاستدلالِ واستحضارِ أنَّه خبَرُ مَن ثبَتَتْ رسالتُهُ بالمُعجزةِ، وكلُّ خَبرٍ هذا شأنُهُ فهو صادقٌ، ومضمونُهُ واقعٌ.

(والعِلمُ الثَّابِتُ به) ـ أي: بخبرِ الرَّسول ـ (يُضاهِي)، أي: يُشابِه (العِلمَ الثَّابِتَ بالضَّرورةِ)، كالمَحسوساتِ والبَدِيهيَّات والمُتواتراتِ، (في التَّيقُّنِ) ـ أي: عدَمِ احتمالِ النَّقيضِ ـ (والثَّباتِ) ـ أي: عدَمِ احتمالِ الزَّوالِ بِتَشكيكِ المُشكِّكِ ـ فهو عِلمٌ بمعنى الاعتقادِ المُطابِقِ الجازِمِ الثَّابِتِ، وإلَّا[4] لكان جهلاً[5] أو ظناً[6] أو تقليداً[7].

= ترجيحاً بلا مرجِّح.

وقال الأشاعرة: عادي، بمعنى أنَّ العادةَ الإلهيَّةَ جرت بِخَلقِ العلمِ بعدَ النَّظرِ الصَّحيحِ، مع جوازِ التَّخلُّفِ؛ لأنَّ الصَّانعَ مختارٌ، والمختارُ لا يحتاجُ إلى مرجِّحٍ عندهم.

وقالت المعتزلة: توليديٌّ، بمعنى أنْ يُوجِبَ فِعلٌ اختياريٌّ فِعلاً غيرَ اختياريٍّ، كإيجابِ تحريكِ اليدِ تحريكَ الخاتمِ.

(١) لاشتراكِهِما في اعتبارِ اللُّزومِ، أمَّا الأوَّلُ فاعتُبِر فيه الإمكانُ، ولا شكَّ أنَّ الإمكانَ لا يَستلزِمُ اللُّزومَ.

(٢) الضَّميرُ راجعٌ إلى خبرِ الرَّسولِ.

(٣) أي: العلمُ الحاصلُ بخبرِ الرَّسولِ.

(٤) أي: وإن لم تتحقَّقِ الأوصافُ الثَّلاثةُ.

(٥) لكان جهلاً مركَّباً إن لم يُطابِقِ الواقعَ.

(٦) إن لم يَجزِم.

(٧) إن لم يَثبُتْ، بأن كان خالياً عن دليلٍ، فحينئذٍ لا يكون مضاهياً للعلمِ الضَّروريِّ في التَّيقُّنِ.

....

فإن قيل: هذا[١] إنَّما يكونُ في المتواتِراتِ فقط[٢]، فَيرجعُ[٣] إلى القسمِ الأوَّل[٤].

قلنا: الكلامُ فيما عُلِمَ أنَّه خبرُ الرَّسولِ، بأن سَمِعَ مِن فيه، أو تَواتَرَ عنه ذلك، أو بِغَيرِ ذلك إن أمكَنَ[٥]، وأمَّا خبرُ الواحدِ، فإنَّما لم يُفِدِ العلمَ لِعُروضِ الشُّبهةِ في كونِهِ خبرَ الرَّسولِ[٦].

فإن قيل: فإذا كان مُتواتراً أو مسموعاً من في رسولِ الله ﷺ، كان العِلمُ الحاصلُ به ضروريّاً، كما هو حكمُ سائرِ المُتواتراتِ والحِسِّيَّات، لا استدلاليّاً[٧].

قلنا: العِلمُ الضَّروريُّ في المتواترِ عن الرَّسولِ، هو: العِلمُ بكونِهِ خبَرَ الرَّسولِ عليه الصلاة والسلام؛ لأنَّ هذا المعنى[٨] هو الذي تواتَرَ الإخبارُ به[٩]، وفي المَسمُوعِ مِن في

---

(١) أي: إفادةُ خبرِ الرَّسولِ للعلم اليقينيِّ.

(٢) وأمَّا إذا كان الحديثُ منقولاً بالآحاد، فلا يفيدُ إلَّا الظَّنَّ، كما تقرَّرَ في أصول الفقه.

(٣) أي: خبرُ الرَّسولِ المُؤيَّدِ بالمُعجزةِ.

(٤) وهو الخبرُ المتواترُ، فلا حاجةَ لتقسيمِ الخبرِ إلى نوعين، أو فلا يكونُ خبرُ الرَّسولِ المؤيَّدِ بالمعجزةِ نوعاً ثانياً مقابِلاً للمتواترِ.

(٥) حاصل الجواب: أنَّ المرادَ بخبرِ الرَّسولِ هو الخبرُ الذي ثبَتَ أنَّه خبرُهُ، وليس هذا الثُّبوتُ منحصِراً في التواترِ في نفسِ الأمرِ؛ لأنَّ الصَّحابةَ رضوان الله تعالى عليهم كانوا يَسمعونَ منه ﷺ، فَيَحصلُ لهمُ العلمُ اليقينيُّ بأنَّه خبرُ الرَّسولِ بلا تواترِ المُشافَهةِ، ولأنَّه يُمكِنُ أن يَخلُقَ اللهُ سبحانه في بعضِ الأشخاصِ طريقاً آخَرَ للعلم بذلك من غيرِ مشاهَدَةٍ ولا تواترٍ، كالإلهامِ الصَّحيحِ والمنامِ الصَّالحِ وإدراكِ بلاغةِ ألفاظِ النَّبيِّ وأسلوبِهِ ﷺ، كما روي عن كثيرٍ من أئمَّةِ الحديثِ أنَّهم كانوا يُميِّزون الحديثَ الصَّحيحَ عن السَّقيمِ بِذَوقهم، كما يَعرِفُ أحدُنا الشِّعرَ البليغَ بالمَذاق، وهذا العلمُ وإن لم يكن حجَّةً للغيرِ، لكنَّه قد يكونُ يقيناً عند صاحبِهِ. اهـ.

(٦) وذلك لأنَّ الآحادَ يجوزُ عليهم الغفلةُ والسَّهوُ والكذبُ.

(٧) وعليه فلا يصحُّ قولُ المصنِّفِ في الخبرِ المتواترِ أنَّه يُوجِبُ العلمَ الاستدلاليَّ.

(٨) وهو كونُهُ خبَرَ الرَّسولِ.

(٩) أمَّا صِدقُ مضمونِهِ فلم يَحصُلْ بتواترِهِ؛ لأنَّ صِدقَ المَضمونِ ليس من لوازمِ التَّواترِ، ألا ترى أنَّ دعوى مسيلمةَ الكذابِ متواترةٌ مع كذِبِ مضمونِها.

....

رسولِ الله ﷺ، هو إدراكُ الألفاظِ وكونُها كلامَ الرَّسولِ[١] ﷺ.

والاستدلاليُّ: هو العلمُ بِمَضمونِهِ وثُبوتِ مَدلولِهِ، مثلاً قوله ﷺ: «البيِّنةُ على المُدَّعي، واليمينُ على مَنْ أنكَرَ»[٢]، عُلِمَ بالتَّواترِ أنَّه خبرُ الرَّسول ﷺ، وهو ضروريٌّ، ثمَّ عُلِمَ منه أنَّه يجبُ أن تكونَ البيِّنةُ على المدَّعي، وهو استدلاليٌّ[٣].

فإن قيل: الخبرُ الصَّادقُ المُفيدُ للعلمِ لا يَنحصِرُ في النَّوعين، بل قد يكونُ خبرَ اللهِ[٤]، أو خبرَ المَلَكِ، أو خَبرَ أهلِ الإجماع، أو الخَبرَ المَقرونَ بِما يرفعُ احتمالَ الكذبِ[٥]، كالخَبرِ بِقُدُومِ زيدٍ عندَ تَسارُعِ قومِهِ إلى دارِهِ.

قلنا: المرادُ خبرٌ يكونُ سببَ العلمِ لعامَّةِ الخَلقِ[٦]، بِمُجرَّدِ كونِهِ خبراً، مع قَطعِ النَّظرِ عن القرائنِ المُفيدةِ لليقينِ بِدِلالةِ العقلِ[٧]، فخَبرُ اللهِ تعالى، وخبرُ المَلَكِ إنَّما يكونُ مفيداً للعلمِ بالنِّسبةِ إلى عامَّةِ الخَلقِ، إذا وصل إليهم من جهةِ الرَّسولِ ﷺ، فحكمُهُ حُكمُ خبرِ الرَّسولِ، وخبرُ أهلِ الإجماعِ في حكمِ التَّواترِ[٨].

---

(١) أمَّا تصديقُ مضمونِهِ فلا يَحصُلُ بمجرَّدِ السَّماعِ، فإنَّا كثيراً ما نَسمَعُ الكلامَ الكاذبَ عن قائلِهِ مشافَهةً.

(٢) قال السُّيوطي رحمه الله: أخرجه بهذا اللَّفظ الشَّافعيُّ في الأم من حديث ابن عباس بسندٍ صحيح، وأصلُ الحديثِ في الصَّحيحين بلفظ: «اليمينُ على المدَّعى عليه».

(٣) وذلك بأن يقال: هو خبرُ الرَّسولِ، وكلُّ ما هو خبرُ الرَّسولِ فمضمونُهُ حَقٌّ، فهذا مضمونُهُ حَقٌّ. وحاصل الجواب: أنَّه يجبُ التَّفريقُ بين العِلمِ بكونِهِ خبرَ الرَّسولِ وبينَ العلمِ بصحَّةِ مَضمونِهِ، فالضَّروريُّ هو الأوَّلُ، والاستدلاليُّ هو الثَّاني، والكلامُ فيه لا في الأوَّل.

(٤) فإنَّ ما أخبرَ اللهُ به موسى عليه السَّلام على الطُّورِ، ونبيَّنا محمَّداً ﷺ ليلةَ المعراجِ، قد أفاد لهما العِلمَ القطعيَّ.

(٥) أي: خبرُ الواحدِ الذي كان معه قرائنُ عقليَّةٌ دالَّةٌ على صِدقِهِ.

(٦) فخرج خبرُ اللهِ تعالى وخبرُ المَلَكِ؛ لأنَّ كلاً مِن الخَبرينِ سببُ العلمِ للأنبياءِ فقط.

(٧) فخرج الخبرُ المَقرونُ بقرائنَ تُفيدُ اليقينَ، كالخَبرِ بِقُدُومِ زيدٍ، كما في المثالِ المُتقدِّمِ الذي ذكره الشَّارحُ، فإنَّ العاقلَ يَستدلُّ بالقرينةِ على صِدْقِ الخبرِ، ولا يَحصُلُ العلمُ بصدقِهِ بمجرَّدِ كونِهِ خَبراً.

(٨) وذلك لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما - الإجماع والمتواتر - خبرُ قومٍ يَجزِمُ العقلُ بصدقِهِم، ولكن هذا الجزمُ بديهيٌّ في المتواترِ، نظريٌّ في الإجماع.

وأمَّا العَقلُ ....

وقد يُجابُ[١]: بأنَّه لا يُفيدُ بِمُجرَّدِهِ، بل بالنَّظرِ في الأدلَّةِ الدَّالَّةِ على كونِ الإجماعِ حُجَّةً[٢].

قلنا: فكذلك خبرُ الرَّسولِ[٣]، ولهذا جُعِل استدلاليّاً.

الثالث من أسباب العلم: العقل

(وأمَّا العَقلُ)، وهو قوَّةٌ للنَّفسِ بها تَستعِدُّ[٤] للعلومِ والإدراكاتِ[٥]، وهو المعنيُّ بقولهم[٦]: «غَريزةٌ[٧] يَتبَعُها العِلمُ بالضَّروريَّاتِ[٨] عندَ سلامةِ الآلات[٩]».

---

(١) أي: عن النَّقضِ بخبرِ الإجماعِ.

(٢) وحاصلُ الجواب: أنَّ خبَرَ الإجماعِ غيرُ داخلٍ في المُقسَّمِ؛ إذ المُقسَّمُ هو الخبرُ الذي يُفيدُ العِلمَ بِمُجرَّدِ كونِهِ خبراً مع قَطعِ النَّظرِ عن الاستدلال، وخبَرُ أهلِ الإجماعِ ليس كذلك، فلا يضُرُّ الحَصرَ لِخُروجِهِ عن المُقسَّم.

(٣) لا يفيدُ العلمَ بِمُجرَّدِ كونِهِ خبراً، بل لا بدَّ مِن الاستدلالِ بأنَّه خبَرُ صاحبِ المُعجزةِ.

(٤) الاستعدادُ كونُ الشَّيءِ قابلاً لتأثيرِ الغيرِ فيه، وعليه يكون المعنى: أنَّ الرُّوحَ تستعدُّ لِحُصولِ العلومِ المُفاضَةِ إليها.

(٥) إمَّا أن يكونَ قوله: «الإدراكات» معطوفاً على العلم عطفاً تفسيريّاً، أو يكونَ قد أراد بالعلم ما هو يقينيٌّ، كما هو مصطلَحُ المُتكلِّمين، وبالإدراكات ما يَعُمُّ اليقينيَّ والظَّنِّيَّ.

(٦) صاحبُ هذا القولِ في تعريفِ العقلِ الحارثُ بنُ أسد المُحاسبيُّ والإمامُ الرَّازي.

(٧) الغريزة: هي كلُّ صفةٍ وُضِعت في مَوصُوفِها من أوَّل الفِطرةِ. مأخوذةٌ من الغَرْزِ، وهو إدخالُ الشَّيءِ في الشَّيءِ بحيثُ يَستحكِمُ فيه.

(٨) المرادُ بالضَّروريَّاتِ: وجوبُ الواجباتِ، وامتناعُ المُمتنعاتِ، وإمكانُ المُمكنات.
ويُرادُ بها جنسُ الضَّروريِّ؛ لأنَّ العاقلَ قد يخلو عن بعضِ الضَّرورياتِ؛ لأنَّ مَن فَقَدَ الحِسَّ والوِجدانَ لم يَحصُلْ له التَّصوُّرُ والتَّصديقُ الضَّروريَّانِ بِمُدركاتِها، فالأكمَهُ مثلاً لا يَتصوَّرُ ماهيَّةَ الألوانِ، والعِنِّينُ لا يَتصوَّرُ لَذَّةَ الجِماعِ، وكلاهما لا يُصدِّقُ بِوُجودِها تصديقَ الحِسِّ والوِجدان.
بل قد يَخلُو العاقلُ عن البديهيِّ الذي هو أقوى الضَّروريَّاتِ؛ لعدمِ تَصوُّرِ طرفَي القضيَّةِ، نحو: المُمكنُ مُحتاجٌ إلى الواجب. اهـ.

(٩) هي الحواسُّ الظَّاهرةُ والباطنةُ. وقيِّد بسلامتِها لأنَّ العِلمَ لا يلزَمُ العقلَ بدونِ سلامَتِها، فالنَّائمُ مثلاً =

فهو سَبَبٌ لِلعِلمِ أيضاً، ....

وقيل: جوهرٌ يُدرَكُ به الغائباتُ[١] بالوسائطِ، والمَحسوساتُ بالمُشاهدة. (فهو سَبَبٌ لِلعِلمِ أيضاً)، صرَّح بذلك لِما فيه مِن خِلافِ السُّمنيَّة والملاحدةِ[٢] في جميع النَّظريَّاتِ، وبعضِ الفلاسفةِ في الإلهيَّات[٣]، بناءً على كثرةِ الاختلافِ وتَناقُضِ الآراءِ[٤].

والجواب: أنَّ ذلك لِفَسادِ النَّظرِ، فلا يُنافي كونَ النَّظرِ الصَّحيحِ مِنَ العقلِ مُفيداً للعلمِ، على أنَّ ما ذكرتُمُ[٥] استدلالٌ بنظرِ العقلِ، ففيه إثباتُ ما نَفَيتُم، فَيَتناقَضُ[٦].

فإن زَعَمُوا أنَّه[٧] مُعارَضَةٌ للفاسِدِ[٨] بالفاسِدِ[٩]، قلنا: إمَّا أن يُفيدَ[١٠] شيئاً، فلا يكونُ فاسداً، أو لا يفيدُ، فلا يكونُ مُعارَضَةً.

= عاقلٌ ولا عِلمَ له؛ لِتَعطُّلِ حواسِّهِ، وهو لا يَخلُو عن هذه الغَريزةِ، ولكن لا عِلمَ له لِضَعفِ هذه الغَريزةِ.

(١) ما غاب عن الحواسِّ من الجواهرِ والأعراضِ والمَفهوماتِ، وينبغي إرادةُ النَّظريَّاتِ منها خاصَّةً؛ لأنَّ الجواهرَ والأعراضَ محسوساتٌ، وهي تُدرَكُ بالمُشاهَدَةِ.

(٢) قومٌ مِن العَجَمِ ظاهرُهُم الرَّفضُ وباطنُهُم الكُفرُ، ومَقصودُهُم إبطالُ الإسلامِ. قالوا: لا سبيلَ إلى العلمِ إلَّا بالرُّجوعِ إلى المُعلِّمِ الذي يأخذُ العلمَ عن الحَقِّ سبحانه، وهو الإمامُ المعصومُ المَخفيُّ، ويَزعُمونَ أنَّه ليسَ المرادُ من الصَّلاةِ والصَّومِ ما يَفهَمُهُ أهلُ السُّنَّةِ، وكذا سائرُ النُّصوصِ، بل لهما مَعانٍ أُخَرُ لا يَعرِفُها إلَّا الإمامُ. اهـ نبراس.

(٣) قالوا: العقلُ يفيدُ العلمَ في الفنونِ الرِّياضيَّةِ من الهندسةِ والحسابِ والمساحةِ ونحوِها؛ لأنَّها علومٌ مُنتظِمَةٌ على نِظامٍ يقينيٍّ، لا في الإلهيَّاتِ لِبُعدِها عن الفَهمِ، فغايةُ الأمرِ فيها الظَّنُّ. اهـ نبراس.

(٤) أي: لو كان العقلُ سبباً للعلمِ في النَّظريَّاتِ لَما اختَلَفَ العقلاءُ فيها، ولكن الاختلافُ فيها واقعٌ، حيث ذهب بعضُهُم مثلاً إلى قِدَمِ العالَمِ، وبعضُهُم إلى حُدوثِهِ، وغير ذلك. اهـ نبراس.

(٥) مِن أنَّ كثرةَ الاختلافِ تدلُّ على عدَمِ إفادةِ النَّظرِ العِلمَ.

(٦) أي: يَثبُتُ التَّناقُضُ بين مُدَّعاكُمْ ودليلِكُم.

(٧) ما قالَهُ السُّمَنيَّةُ وأشباهُهُم. اهـ نبراس.

(٨) المرادُ بالفاسدِ قولُ الجُمهورِ: إنَّ النَّظرَ مفيدٌ للعلمِ بالضَّرورةِ. اهـ نبراس.

(٩) وهو قول السُّمنيَّةِ: لا طريقَ للعلمِ إلَّا بالحِسِّ. اهـ نبراس.

(١٠) أي: مِمَّا ذكرتُمُوهُ مِن أنَّه مُعارَضَةٌ للفاسدِ بالفاسد.

وما يَثبُتُ منه بالبَداهَةِ فهو ضَرِوريٌّ، كالعِلمِ بأنَّ كلَّ الشَّيءِ أعظَمُ مِنْ جُزئِهِ. ......

فإن قيل: كونُ النَّظرِ مُفيداً للعلمِ بأن كان ضرورياً، لم يقَعْ فيه خلافٌ، كما في قولنا: «الواحدُ نصفُ الاثنين»، وإن كان نظريّاً لزِمَ إثباتُ النَّظرِ بالنَّظرِ، وأنَّه دَورٌ.

قلنا: الضَّروريُّ قد يقعُ فيه خِلافٌ، إمَّا لِعِنادٍ، أو لِقُصورٍ في الإدراكِ[١]، فإنَّ العقولَ مُتفاوِتةٌ بِحَسَبِ الفِطرَةِ، باتِّفاقٍ من العقلاءِ[٢]، واستدلالٍ من الآثارِ[٣]، وشهادةٍ من الأخبارِ[٤]، والنَّظريُّ[٥] قد يَثبُتُ بنظرٍ مَخصوصٍ[٦]، لا يُعبَّر عنه بالنَّظرِ، كما يقال: قولُنا: «العالَمُ متغيِّرٌ، وكلُّ متغيِّرٍ حادثٌ» يفيدُ العِلمَ بِحُدوثِ العالَمِ بالضَّرورة، وليس ذلك لخصوصيَّةِ هذا النَّظرِ، بل لكونه صحيحاً مَقروناً بِشَرائطه[٧]، فيكونُ كلُّ نظرٍ صحيحٍ مقرونٍ بشرائطِهِ مفيداً للعلمِ، وفي تحقيقِ هذا المَنعِ[٨] زيادةُ تَفصيلٍ لا تَليقُ بهذا الكتاب.

(وما ثَبتَ منه)، أي: مِن العلمِ الثَّابِتِ بالعَقلِ (بالبَداهَةِ)، أي: بأوَّلِ التَّوجُّهِ من غيرِ احتياجٍ إلى تَفكُّرٍ، (فهو ضَرِوريٌّ، كالعِلمِ بأنَّ كلَّ شَيءٍ أعظَمُ مِنْ جُزئِهِ)، فإنَّه بعد تَصوُّرِ مَعنى الكلِّ والجُزءِ والأعظَمِ، لا يتوقَّفُ على شيءٍ، ومَن توقَّف فيه حيثُ زَعَم أنَّ جُزءَ الإنسانِ، كاليدِ مثلاً، قد يكونُ أعظَمَ من الكلِّ، فهو لم يَتصوَّر معنى الكلِّ والجزءِ[٩].

---

(١) الحاصل: أنَّ قولنا «كلُّ نظرٍ صحيحٍ مفيدٌ للعلم» قضيَّةٌ بَديهيَّةٌ، ولكن وقع الخلافُ فيها، إمَّا لعنادِكُم أو لِقُصُورِ عقلكم.

(٢) الظَّاهرُ أنَّ المُصنِّفَ لم يَعتَدَّ بقولِ المعتزلة: «إنَّ العقولَ في الفِطرةِ سواءٌ».

(٣) لعلَّه أراد الآثارَ المُشاهَدَةَ عن أولي العُقول، فإنَّا نرى بعضَهُم يَستخرِجُ من دقائقِ العلومِ والصِّناعاتِ ما لا يستطيعُ الآخَرُ منهم أن يَفهَمَ دقيقةً منها، ولو بذل جهوداً في تمام عُمرِهِ. نبراس.

(٤) لعلَّه أرادَ الأخبارَ المَحكيَّةَ عن العُقلاءِ والحَمقى.

(٥) المراد به قولنا: «كلُّ نظرٍ صحيحٍ مفيدٌ للعلم».

(٦) وهو ما كان بِمُقدِّماتٍ ضروريَّةٍ.

(٧) وهي: إيجابُ الصُّغرى، وكلِّيَّةُ الكبرى.

(٨) أي: منعُ الدَّورِ المُدَّعى.

(٩) وذلك لأنَّ الكلَّ: هو المَجموعُ المُؤلَّفُ من اليدِ وبقيَّةِ الأعضاءِ، والجُزءُ هو اليدُ فقط.

وما ثَبَتَ بِالاسْتِدلالِ فهو اكتِسابيٌّ.

(وما ثَبَتَ بِالاسْتِدلالِ)، أي: بالنَّظرِ في الدَّليلِ، سواءٌ كان استدلالاً من العِلَّةِ على المَعلولِ، كما إذا رأى ناراً فَعَلِمَ أنَّ لها دخاناً، أو مِن المَعلُولِ على العِلَّةِ، كما إذا رأى دُخاناً فَعَلِمَ أنَّ هناك ناراً، وقد يُخَصُّ الأوَّلُ باسمِ التَّعليل، والثَّاني بالاستدلال.

(فهو اكتِسابيٌّ)،أي: حاصلٌ بالكسبِ، وهو: مباشَرَةُ الأسبابِ بالاختيارِ، كَصَرفِ العقلِ والنَّظرِ في المقدِّماتِ في الاستدلاليَّات والإصغاءِ وتَقليبِ الحَدَقةِ ونحو ذلك في الحِسِّيَّات[1].

فالاكتسابيُّ أعمُّ من الاستدلاليِّ؛ لأنَّه الذي يَحصُل بالنَّظر في الدَّليلِ فقط، فكلُّ استدلاليٍّ اكتسابيٌّ، ولا عكس، كالإبصارِ الحاصلِ بالقَصدِ والاختيار.

وأمَّا الضَّروريُّ: فقد يقال في مُقابَلَةِ الاكتسابيِّ، ويُفسَّر بما لا يكونُ تحصيلُهُ مَقدوراً لِلمَخلوقِ[2]، وقد يقالُ في مُقابَلَةِ الاستدلاليِّ، ويفسَّر بما يَحصُلُ بدونِ فِكرٍ ونَظَرٍ في دليلٍ، فَمِن[3] ههنا جعَلَ بعضُهم العِلمَ الحاصِلَ بالحواسِّ اكتسابيَّاً، أي: حاصلاً بِمُباشَرَةِ الأسبابِ بالاختيارِ، وبعضُهم ضَروريَّاً، أي: حاصلاً بدونِ الاستدلالِ.

فظَهَر أنَّه لا تَناقُضَ في كلامِ صاحبِ البداية[4] حيث قال: إنَّ العِلمَ الحادِثَ نوعان: ضروريٌّ: وهو ما يُحدِثُهُ اللهُ تعالى في نَفسِ العبدِ من غيرِ كَسبِهِ واختيارِه، كالعلم بوجودِهِ وتَغيُّرِ أحوالِهِ[5]. واكتسابيٌّ: وهو ما يُحدِثُه اللهُ تعالى فيه بِواسطةِ كَسبِ العبدِ، وهو مبَاشَرَةُ أسبابه.

---

(١) وذلك كَوضعِ الكَفِّ على المَلمُوسِ، ووَضعِ المَطعومِ على اللِّسانِ، وغير ذلك.

(٢) أي: لا يكونُ المخلوقُ مُتمكِّناً مِن تَحصيلِهِ وتَركِهِ، بل يكونُ حصولُهُ ضروريَّاً لازماً، لا يجدُ إلى الانفكاكِ عنه سبيلاً.

(٣) أي: مِن اختلافِهِم في تفسيرِ الضَّروريِّ.

(٤) هو أحمدُ بنُ محمودِ بن بكرٍ الصَّابوني، أبو محمد، المُلقَّبُ نورُ الدِّين. وفي كتاب الأنساب: إنَّ الصَّابونيَ نسبةٌ إلى عملِ الصَّابونِ أو بيعِهِ. توفي سنة (٥٨٠) هـ، ببخارى، صنَّفَ كتاب «الهداية» في علم الكلام، ثمَّ اختَصَره وسمَّاه «البداية». هـ. الفوائد البهية (٧٤)، وكشف الظنون (٢٠٤٠).

(٥) أي: أحوالُهُ المُتغيِّرةُ عليه بحسبِ الأوقاتِ، كَلذَّتِهِ وألمِهِ وسائرِ عوارِضِهِ النَّفسانيَّةِ المَعلومةِ بالوِجدان، أي: بالحِسِّ الباطنِ.

والإلهامُ ليسَ مِنْ أسبابِ المَعرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيءِ عندَ أهلِ الحَقِّ.

وأسبابُهُ ثلاثةٌ: الحواسُّ السَّليمةُ، والخبرُ الصَّادقُ، ونظَرُ العقلِ، ثمَّ قال: والحاصلُ مِن نَظَرِ العقلِ نوعان:

- ضروريٌّ: يَحصُلُ بأوَّلِ النَّظرِ مِنْ غيرِ تفكُّرٍ، كالعِلْمِ بأنَّ الكلَّ أعظَمُ من جُزئه.
- واستدلاليٌّ: يُحتاجُ فيه إلى نَوعِ تَفكُّرٍ، كالعِلْمِ بِوُجودِ النَّارِ عند رؤيةِ الدُّخان.

بيانُ أنَّ الإلهامَ ليس من أسبابِ العلم

(والإلهامُ) المُفَسَّرُ بإلقاءِ مَعنىً في القلبِ بِطريقِ الفَيضِ[١] (ليسَ مِنْ أسبابِ المَعرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيءِ عندَ أهلِ الحَقِّ)، حتَّى يَرِد به الاعتراضُ على حَصرِ الأسبابِ في الثَّلاثة.

وكان الأولى أن يقالَ: «ليس من أسبابِ العلمِ بالشَّيء»، إلَّا أنَّه حاول التَّنبيهَ على أنَّ مُرادَنا بالعِلمِ والمَعرفةِ واحدٌ، لا كما اصطَلَح عليه البعضُ مِن تَخصيصِ العِلمِ بالمُركَّباتِ أو الكليَّات، والمَعرِفةِ بالبسائطِ أو الجُزئيَّاتِ[٢]، إلَّا أنَّ تخصيصَ الصِّحَّةِ بالذِّكرِ مِمَّا لا وجهَ له.

ثمَّ الظَّاهرُ أنَّه أراد أنَّ الإلهامَ ليس سبباً يَحصُلُ به العِلمُ لِعامَّةِ الخلقِ، ويَصلُحُ لِلإلزامِ على الغيرِ، وإلَّا فلا شكَّ أنَّه قد يَحصُلُ به العِلمُ، وقد وَرَدَ القولُ به في الخبرِ[٣]، نحو قولِهِ ﷺ: «ألهمني ربِّي»، وحُكيَ عن كثيرٍ من السَّلف.

وأمَّا خبَرُ الواحدِ العدلِ، وتَقليدُ المُجتهِدِ، فقد يُفيدانِ الظَّنَّ والاعتقادَ الجازمَ الَّذي يقبلُ الزَّوالَ؛ فكأنَّه أرادَ بِالعِلمِ ما لا يَشمَلُهما، وإلَّا فلا وجهَ في حَصرِ الأسبابِ في الثَّلاثةِ.

---

(١) أي: من غيرِ سابقةِ طلبٍ، ولا مباشرةِ سببٍ، فهو عطاءٌ بلا استحقاقٍ وعِوَض.

(٢) فقال: العِلمُ إدراكُ المُركَّباتِ أو الكُلِّيَّات. والمعرفةُ: إدراكُ البسائطِ أو الجُزئيَّات.

(٣) أخرج البخاري في فضائل الصحابة، مناقب عمر (٣٤٨٦) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لقد كان فيما قبلَكُم مِن الأُمَمِ ناسٌ مُحَدَّثون، فإن يَكُ في أُمَّتي أحدٌ فإنَّه عمر».

والعالَمُ بِجَميعِ أجزائِهِ مُحْدَثٌ؛ ....

فصل في حدوث العالم

(والعالَمُ) أي: ما سوى اللهِ تعالى من المَوجوداتِ، مِمَّا يُعلَم به الصَّانعُ، يقال: عالَمُ الأجسامِ، وعالَمُ الأعراضِ، وعالَمُ النَّباتِ، وعالَمُ الحيوانِ، إلى غير ذلك، فَيَخرُجُ[١] صفاتُ اللهِ تعالى؛ لأنَّها ليست غيرَ الذَّاتِ[٢]، كما أنَّها ليست عينَها[٣].

(بِجَميعِ أجزائِهِ) مِن السَّمواتِ وما فيها، والأرضِ وما عليها، (مُحْدَثٌ)، أي: مُخْرَجٌ من العدَمِ إلى الوجودِ، بمعنى: أنَّه كان مَعدوماً فَوُجِد، خلافاً للفلاسفةِ، حيثُ ذهبوا إلى قِدَمِ السَّمواتِ بِمَوادِّها وصُورِها[٤] وأشكالِها، وقِدَمِ العناصِرِ[٥] بِمَوادِّها وصُورِها، لكن بالنَّوعِ، بمعنى: أنَّها لم تَخْلُ قطُّ عن صُورةٍ ما، نعم أطلَقُوا القولَ بِحُدوثِ ما سوى اللهِ تعالى، لكن بمعنى الاحتياجِ إلى الغيرِ، لا بمعنى سَبْقِ العَدَمِ عليه[٦].

---

(١) أي: بقوله: «الصانع».

(٢) أي: ليستْ غيراً مُنفكّاً، وهذا لا ينافي كونَها غيراً ملازِماً؛ لأنَّ في الواقع حقيقةَ الذَّاتِ غيرُ حقيقةِ الصِّفات.

(٣) العَينيَّةُ هي الاتِّحادُ في المَفهومِ والحقيقةِ. ومِن المعلومِ أنَّ حقيقةَ الذَّاتِ غيرُ حقيقةِ الصِّفاتِ، وإلَّا لزم اتِّحادُ الصِّفاتِ والمَوصوفِ، وهو لا يُعقل.

(٤) زعم أوسطاطاليس وأتباعُهُ أنَّ الجِسمَ مركَّبٌ من جوهرين: الهيولى، والصُّورةُ الحالَّةُ في الهيولى، وتُسمَّى الصُّورةَ الجِسميَّةَ. فالمرادُ بالموادِ الهيولى، وبالصُّورِ الصُّورةُ الجِسميَّةُ.

(٥) العناصرُ بالاستقراءِ أربعةٌ: وهي: النَّارُ والهواءُ والماءُ والأرضُ، جمعُ «عُنصر» وهو الأصلُ، وسُمِّيت عناصرَ؛ لأنَّها أصولُ المواليد الثَّلاثة، أي: الحيوان والنَّبات والمعدن. والظَّاهرُ أنَّه لا مانعَ من جهةِ الشَّرعِ في هذا التَّقسيم. اهـ النبراس.

(٦) جوابٌ عن سؤالٍ مُقدَّر، وهو: إنَّك قد حكيتَ عن الفلاسفةِ القولَ بِقِدَمِ السَّمواتِ والعناصرِ، ونحن نَجِدُهُم يُصرِّحون بأنَّ ما سوى اللهِ تعالى حادثٌ.

وحاصلُ الجواب: سلَّمنا أنَّهم يُصرِّحون بالحُدوثِ، لكنَّهم يُفسِّرونَ حُدوثَ العالَمِ بمعنى آخَرَ غيرِ مُنافٍ للأزليَّةِ، وهو الاحتياجُ إلى الغَيرِ. وتفصيلُهُ:

إنَّهم يَقسِمُونَ كلاً من القِدَمِ والحُدوثِ إلى ذاتيٍّ وزمانيٍّ، فالقِدَمُ الذَّاتيُّ عدَمُ الاحتياجِ إلى الغيرِ، والقِدَمُ الزَّمانيُّ عدَمُ المَسبوقيَّةِ بالعَدَم، والحُدوثُ الذَّاتيُّ الاحتياجُ إلى الغيرِ، والحُدوثُ الزَّمانيُّ المسبوقيَّةُ بالعَدَمِ. والعالَمُ عندهم قديمٌ بالزَّمانِ حادثٌ بالذَّاتِ، ومَطلوبُنا أنَّه حادثٌ بالزَّمان. اهـ النبراس.

إذْ هُوَ أعيانٌ وأعراضٌ: ـ فَالأعيانُ: ما له قِيامٌ بِذاتِهِ، وهو ....

ثمَّ أشار إلى دليلِ حُدُوثِ العالَمِ بقوله: (إذْ هُوَ)، أي: العالَمُ (أعيانٌ وأعراضٌ)؛ لأنَّه إن قامَ بذاتِهِ فَعَينٌ، وإلاَّ فعَرَضٌ، وكلٌّ منهما حادثٌ لِما سَنبيِّن.

ولم يتعرَّضْ له المُصنِّفُ؛ لأنَّ الكلامَ فيه طويلٌ لا يليق بهذا المُختَصَر، كيف وهو المقصورُ على المسائلِ دونَ الدَّلائل.

تفصيل الكلام في الأعيان

(فَالأعيانُ ما)، أي: مُمكِنٌ يكونُ (له قِيامٌ بِذاتِهِ)، بِقَرينةِ[1] جَعلِهِ من أقسامِ العالَمِ. ومعنى «قيامه بذاته» عند المتكلِّمين: أن يَتحيَّزَ بنفسِهِ غيرَ تابعٍ تَحيُّزُهُ لِتحيُّزِ شيءٍ آخرَ.

بخلافِ العَرَضِ، فإنَّ تحيُّزَهُ تابعٌ لتحيُّزِ الجوهرِ، الذي هو موضوعُهُ، أي: محَلُّه الذي يَقُومُ به.

ومعنى «وُجودُ العَرَضِ في المَوضوعِ»: هو أنَّ وجودَهُ في نفسِهِ هو وجودُهُ في الموضوع، ولهذا يَمتنِعُ الانتقالُ عنه[2]. بخلافِ وُجودِ الجسمِ في الحيِّزِ، فإنَّ وُجودَهُ في نفسِهِ أمرٌ، ووُجودَهُ في الحيِّزِ أمرٌ آخرٌ، ولهذا يَنتقِلُ عنه.

وعند الفلاسفة معنى «قيام الشَّيء بذاتِهِ»: استغناؤه عن مَحلٍّ يُقوِّمه. ومعنى «قيامُهُ بشيءٍ آخَر» اختصاصُهُ به، بحيثُ يصيرُ الأوَّلُ نعتاً والثَّاني منعوتاً، سواءٌ كان متحيِّزاً كما في سوادِ الجسمِ، أو لا كما في صفاتِ الله تعالى والمُجرَّدات[3].

(وهو)، أي: ما لَهُ قيامٌ بذاتِهِ من العالَمِ:

---

(١) أي: فسَّر «ما» بالمُمكِنِ بتلكَ القَرينةِ.

(٢) أي: يستحيلُ انتقالُ العَرَضِ عن مَوضوعِهِ إلى مَوضوعٍ آخَرَ؛ لأنَّه لو انتَقَلَ لانعَدَمَ، وذلك لأنَّ وُجودَهُ كان عينَ قيامِهِ بهذا المَوضوعِ، فإذا انتَفَى القيامُ انتَفَى وُجودُهُ، فكيف يقومُ بِمَوضوعٍ آخَرَ.

(٣) المُجرَّداتُ: هي جواهرُ مُجرَّدةٌ عن المادَّةِ، غيرُ قابلةٍ للإشارةِ الحِسِّيَّةِ، فهي ليست بأجسامٍ ولا في مكانٍ، كالملائكة. وأنكر المُتكلِّمونَ المُجرَّداتِ وقالوا: كلُّ ما سوى الله تعالى جِسمٌ أو جزءٌ لا يَتجزَّأ أو عَرَضٌ. اهـ النبراس. واستدلُّوا بأمورٍ:

=

إمَّا مُركَّبٌ، وهو الجِسمُ، أو غيرُ مُركَّبٍ، كالجَوهَرِ، وهو الجُزءُ الَّذي لا يَتَجَزَّأُ.

ـ (إمَّا مُركَّبٌ) مِن جُزأينِ فَصاعداً، (وهو الجِسمُ)، وعند البعضِ: لا بدَّ من ثلاثةِ أجزاءٍ؛ لِيتحقَّقَ الأبعادُ الثَّلاثةُ، أعني: الطُّولَ والعَرْضَ والعُمْقَ. وعندَ البعض: من ثمانيةِ أجزاء؛ لِيَتحقَّقَ تقاطُعُ الأبعادِ على زوايا قائمةٍ.

وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاحِ، حتَّى يُدفَعَ بأنَّ لكلِّ واحدٍ أن يَصطلِحَ على ما شاء، بل هو نزاعٌ في أنَّ المعنى الذي وُضِعَ لفظُ الجسمِ بإزائه، هل يكفي فيه التَّركيبُ من جزأين أم لا ؟.

احتجَّ الأوَّلون بأنَّه يُقال لأحدِ الجِسمَينِ إذا زادَ عليه جُزءٌ واحدٌ: إنَّه أجسَمُ من الآخرِ، فلولا أنَّ مجرَّدَ التَّركيبِ كافٍ في الجِسميَّة لَما صارَ بِمُجرَّدِ زيادةِ الجُزءِ أزيَدَ في الجسميَّة.

وفيه نظَرٌ؛ لأنَّ «أفعل» من الجسامَةِ بِمَعنى الضَّخامةِ وعِظَمِ المقدار، يقال: جَسُمَ الشَّيءُ، أي: عَظُم، فهو جسيمٌ وجُسامٌ بالضَّمِ، والكلامُ في الجِسمِ الذي هو اسمٌ، لا صفةٌ.

ـ (أو غيرُ مُركَّبٍ، كالجَوهَرِ)، يعني: العَينُ الذي لا يَقبَلُ الانقسامَ، لا فِعلاً، ولا وَهْماً، ولا فَرَضاً[1] عقليّاً، (وهو: الجُزءُ الَّذي لا يَتَجَزَّأ)[2].

= ـ منها: أنَّه لو وُجِدَ المُجرَّدُ لكان مشاركاً للواجبِ في وَصفِ التَّجرُّدِ، ومتميِّزاً عنه بغيره، فيلزَمُ تركيبُهُ.
ـ ومنها: أنَّ التَّجرُّدَ أخصُّ أوصافِ الواجبِ، فإنَّ مَن سأل عن الواجبِ لا يُجاب إلَّا به، فيلزَمُ أن يكونَ غيرُ الواجبِ مُشارِكاً له في الحقيقةِ، فيلزَمُ قِدَمُ الحادثِ أو حدوثُ القديم.

(١) قوله: «لا فعلاً»، أي: لا يَنفَكُّ بعضُ أجزائِهِ عن بعضِها انفكاكاً حاصلاً في الخارج، ويُسمَّى الانفكاك أيضاً، فإن كان بآلةٍ نفَّاذةٍ يُسمَّى انقطاعاً، وإلَّا فانكساراً، والفِعلُ هنا ما يُقابِلُ القوَّة.
وقوله: «لا وَهْماً ولا فَرَضاً»، قال العلامة الشيرازي في المحاكمات: الحَقُّ أنَّه لا فَرْقَ بين القسمةِ الوَهميَّةِ والفَرَضيَّة. انتهى، فالمرادُ بهما تمييزُ طَرَفٍ عن طَرَفٍ، بأنَّ هذا غيرُ ذاك، وإنَّما جَمَعَ بينهما للمبالغةِ. وفرَّق آخرون بينهما.
وكان الجزءُ غيرَ قابلٍ لشيءٍ من هذه الانقساماتِ؛ لأنَّ القسمةَ إنَّما تُتصوَّرُ فيما له امتدادٌ ما، والجُزءُ ليس له امتدادٌ، فلا يكونُ قابلاً للقسمةِ الفَرَضيَّةِ، وما لا يكونُ قابلاً للقسمةِ الفَرَضيَّةِ لا يكونُ قابلاً للقسمةِ الفِعليَّةِ بطريقِ الأولى. اهـ نبراس وكستلي.

(٢) هذا على اصطلاحِ القُدماءِ، والمتأخِّرونَ يَجعلونَ الجوهرَ مُرادفاً للعين، ويُسمُّونَ الجزءَ الذي لا يَتجزَّأ بالجوهرِ الفردِ. كستلي.

....

ولم يقل: «وهو الجوهر» احترازاً عن وُرُودِ المَنعِ[١]، فإنَّ ما لا يَتركَّبُ لا يَنحصِرُ عقلاً في الجَوهرِ، بمعنى الجُزءِ الذي لا يَتجزَّأ[٢]، بل لا بدَّ من إبطالِ الهُيولَى والصُّورةِ والعُقولِ والنُّفوسِ المُجرَّدةِ[٣]؛ لِيَتمَّ ذلك[٤].

وعند الفلاسفة: لا وُجودَ لِلجَوهَرِ الفَردِ، أعني: الجُزءَ الذي لا يَتجزَّأ، وتركُّبُ الجِسمِ إنَّما هو مِن الهُيُولَى والصُّورةِ.

أدلة إثبات الجزء الذي لا يتجزأ

وأقوى أدِلَّةِ إثباتِ الجُزءِ: أنَّه لو وُضِعَ كُرَةٌ حقيقيَّةٌ[٥] على سَطحٍ حقيقيٍّ[٦]، لم تَماسَّه إلَّا بِجُزءٍ غيرِ مُنقَسِمٍ؛ إذ لو ماسَّته بِجُزأين لكان فيها خطٌّ بالفعل، فلم تكن كرةً حقيقيَّةً على سطحٍ حقيقيٍّ.

وأشهَرُها عند المَشايخِ وَجهان:

---

(١) فإنَّه لو قال: «وهو الجوهرُ»، أفاد حَصْرَ غيرِ المركَّبِ في الجوهرِ، وهذا مُحتاجٌ إلى دليل.

(٢) أشار بذلك إلى أنَّ الجوهرَ يُطلَقُ باعتبارِ معنى آخر، كالمُجرَّداتِ فهي جواهرُ مُجرَّدةٌ... كما تقدَّم، وهي غيرُ مركَّبة.

(٣) قال الحكماء: الجوهرُ خمسةُ أقسامٍ: الهيولى والصُّورةُ والعقلُ والنَّفسُ والجِسمُ. وقد عرَّفَ ابنُ سينا كلاً منها فقال:

- الهيولى: جوهرٌ وجودُهُ بالفعلِ إنَّما يَحصُلُ بِقَبولِهِ الجِسميَّةَ لقُوَّةٍ فيه قابلةٍ للصُّورةِ. معناه: أنَّ الصُّورةَ تَحُلُّ في الهيولى فَيتحصَّلُ الجِسمُ منهما.

- والصُّورة: هي الموجودُ في شيءٍ آخَرَ لا كَجُزءٍ منه، ولا يصحُّ وُجودُهُ مفارقاً له، لكن وُجودُ ما هو فيه بالفعل حاصلٌ به.

- والعقل: جوهرٌ مجرَّدٌ عن المادَّةِ ذاتاً وفعلاً.

- والنَّفس: جوهرٌ مجرَّدٌ ذاتاً مقارِنٌ فعلاً. كستلي بتصرف.

(٤) أي: انحصارُ غيرِ المركَّبِ في الجوهرِ الفردِ.

(٥) قوله: «حقيقيَّة»، المرادُ أن لا تكونَ كُرَويَّتُها بحسبِ الحِسِّ فقط، بل يكونُ كذلك في نفسِ الأمرِ، وذلك بأنْ لا يُوجَدَ على سَطحِها خَطٌّ مستقيمٌ يَصِلُ بين جُزأين.

(٦) احتَرَزَ بالحقيقيِّ عن السَّطحِ المُستوي الحِسِّيِّ الذي لا يُدرِكُ الحِسُّ اعوجاجَهُ الدَّقيق.

....

الأوَّل: أنَّه لو كان كلُّ عينٍ مُنقَسِماً لا إلى نهايةٍ، لم تكن الخَردَلَةُ أصغَرَ من الجَبلِ، لأنَّ كلاً منها غيرُ مُتناهي الأجزاءِ، والعِظَمُ والصِّغَرُ إنما هو بكثرةِ الأجزاءِ وقلَّتِها، وذلك إنَّما يُتصَوَّر في المتناهي.

الثَّاني: أنَّ اجتماعَ أجزاءِ الجِسمِ ليس لِذاتِهِ[1]، وإلاَّ لَما قَبِلَ الافتراقَ، فاللهُ تعالى قادرٌ على أن يَخلُقَ فيه الافتراقَ حتَّى ينتهيَ إلى الجُزءِ الذي لا يَتجزَّأ؛ لأنَّ الجزءَ الذي تَنازَعْنا فيه: إن أمكَنَ افتراقُهُ لَزِمَ قُدرةُ اللهِ تعالى عليه، دفعاً للعجزِ، وإن لم يُمكِن ثَبَتَ المُدَّعى، والكلُّ ضعيفٌ.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّه إنَّما يدلُّ على ثُبوتِ النُّقطةِ، وهو لا يَستلزِمُ ثُبوتَ الجُزءِ الذي لا يَتجزَّأ؛ لأنَّ حُلُولَها في المَحَلِّ ليس حُلُولَ السَّرَيانِ[2]، حتَّى يَلزَمُ مِن عدمِ انقسامِها عدَمُ انقسامِ المَحلِّ.

وأمَّا الثَّاني والثَّالثُ: فلأنَّ الفلاسفةَ لا يقولونَ بأنَّ الجِسمَ متألِّفٌ من أجزاءٍ بالفعل، وأنَّها غيرُ مُتناهيةٍ، بل يقولون: إنَّه قابِلٌ لانقساماتٍ غيرِ مُتناهيةٍ، وليس فيه اجتماعُ الأجزاءِ أصلاً[3]، وإنَّما العِظَمُ والصِّغرُ باعتبارِ المِقدارِ القائمِ به[4]، والافتراقُ مُمكِنٌ لا

---

(١) بأن تكونَ ذاتُ الجسمِ مُقتضيةً لاجتماعِ الأجزاءِ. وبتعبيرٍ آخر: أي: لا تُتصوَّرُ أجزاءُ الجسمِ مُتفرِّقةً، بل اللهُ سبحانه وتعالى هو الذي يَحفَظُ أجزاءَ الجسم عن التَّفرُّقِ.

(٢) حلولُ الشَّيءِ في آخَرَ هو أن يكونَ وُجودُهُ في نفسِهِ هو وُجودَهُ لذلك الآخَرِ. والحُلولُ قسمان:
أحدهما: سَرَياني، وهو أن يكونَ الحالُ سارياً في المَحلِّ بِتَمامِهِ، بحيثُ تكونُ الإشارةُ إلى أحدِهِما عينَ الإشارةِ إلى الآخَرِ، كالبياضِ في اللَّبَن.
ثانيهما: طَرَياني، وهو أن يكونَ الحالُ طَرَفاً للمَحَلِّ، كالسَّطحِ للجِسمِ، وحُلولُ النُّقطةِ في مَحلِّها من هذا القسمِ، سواءٌ كان حلولُها في خَطٍّ أو سَطحٍ أو جِسم.
ثمَّ إنَّ انقسامَ الحالِّ بانقسامِ المَحَلِّ إنَّما يجبُ في السَّرَياني، أمَّا الطَّرَياني فيجوزُ فيه أن يكونَ المَحَلُّ مُنقسِماً والحالُّ غيرَ مُنقسِم.

(٣) فالجسمُ عندهم مُتَّصلٌ واحدٌ في نفسِهِ.

(٤) أي: لا باعتبارِ كثرةِ الأجزاءِ وقِلَّتِها، فَعِظَمُ الجبلِ وصِغَرُ الخَردلةِ مثلاً، ليس لكثرةِ الأجزاءِ في

....

إلى نهايةٍ[1]، فلا يَستلزِمُ الجُزءَ.

وأمَّا أدلَّة النَّفي أيضاً فلا تَخلُو عن ضَعفٍ، ولهذا مالَ الإمامُ الرَّازيُّ في هذه المسألةِ إلى التَّوقُّف.

فإن قيل: هل لهذا الخلافِ ثَمَرةٌ؟.

قلنا: نعم، في إثباتِ الجَوهرِ الفردِ نجاةٌ عن كثيرٍ من ظُلُماتِ الفلاسفةِ، مثل: إثباتِ الهيولَى والصُّورةِ المُؤدِّي إلى قِدَمِ العالَمِ، ونَفْيِ حَشرِ الأجسادِ[2]، وكثيرٍ من أصولِ الهندسةِ المَبنيِّ عليها دوامُ حركةِ السَّمواتِ، وامتناعُ الخَرْقِ والإلتئامِ عليها.

= الجبلِ وقِلَّتِها في الخَردلةِ، إذ ليس في الجِسمينِ أجزاءٌ موجودةٌ بالفعلِ، بل العِظَمُ والصِّغَرُ بسببِ المِقدارِ العارضِ للجسمِ، وذلك لأنَّ الجسمَ يَتخلخَلُ ويَتكاثَفُ، فالماءُ إذا تَجمَّدَ يَصغُرُ مِقدارُهُ، والجامدُ إذا ذابَ كَثُرَ مِقدارُهُ، وفي كلا الحالين لم يَزد جزءٌ أو يَنقُص. اهـ نبراس.

(١) جوابٌ عن حديث القدرةِ، مُلخَّصُه: أنَّ قُدرةَ الله تعالى على خَلقِ الافتراقاتِ في الجسمِ، إنَّما تَستلزِمُ الجُزءَ لو كانت الافتراقاتُ المُمكِنةُ واقفةً على حدٍّ ونهايةٍ، لكن لا نهايةَ لها، فَقُدرةُ الحَقِّ سبحانه تَستلزِمُ خَلْقَ افتراقاتٍ غيرِ متناهيةٍ، فلا يلزَمُ الجُزءُ.

(٢) يريدُ أنَّ الهيولى على تقديرِ ثُبوتِها لا يَجوزُ حدوثُها، وإلَّا يلزَمُ لها هيولى أخرى، إذ كلُّ حادثٍ عندهم مسبوقٌ بالمادَّةِ، وإذا كانت قديمةً وهي لا تنفكُّ عن الصُّورةِ، يلزمُ قِدَمُ الجسمِ المُركَّبِ منهما، وهو العالَمُ.

وكذا يُؤدِّي إثباتُهُما إلى نفي حَشرِ الأجساد؛ لأنَّ الجسَدَ على ذلك التقديرِ يكون مركَّباً من الهيولى والصُّورة، فَبِخرابِ البدنِ تَنعدِمُ الصُّورةُ البَدَنيَّةُ، فيكونُ حشرُ الأجسادِ عبارةً عن إيجادِها بعد انعدامِها، وهو محالٌ عندهم؛ لِقِدَمِ الجسمِ المؤلَّفِ من الهيولى والصُّورةِ القديمتين.

ـ والعَرَضُ: ما لا يَقُومُ بِذاتِهِ ويَحدُثُ في الأجسامِ والجَواهِرِ، كالألوانِ والأكوانِ والطُّعومِ ....

تفصيل الكلام في العرض

(والعَرَضُ: ما لا يَقُومُ بِذاتِهِ)، بل بِغَيرِهِ، بأن يكونَ تابعاً له في التَّحيُّزِ، أو مختصّاً به اختصاصَ النَّاعتِ بالمَنعوتِ[1] على ما سَبَقَ[2]، لا بمعنى أنَّه لا يُمكِنُ تَعقُّلُه بدونِ المَحلِّ على مايُتوهَّمُ، فإنَّ ذلك إنَّما هو في بعضِ الأعراضِ[3]، (ويَحدُثُ في الأجسامِ والجَواهِرِ)، قيل: هو مِن تَمامِ التَّعريفِ احترازاً عن صفاتِ الله تعالى.

(كالألوانِ) وأصولِها، قيل: السَّوادُ والبياضُ، وقيل: الحُمرةُ والخُضرةُ والصُّفرةُ أيضاً، والباقي تَحصُلُ بالتَّركيب.

(والأكوانِ)[4]، وهي: الاجتماعُ، والافتراقُ، والحركةُ، والسُّكونُ[5].

(والطُّعومُ)، وأنواعُها تِسعةٌ، وهي: المَرارةُ، والحَرافَةُ، والمُلوحةُ، والحُمُوضةُ، والعُفُوصةُ، والقَبْضُ[6]، والحلاوةُ، والدُّسومةُ، والتَّفاهَةُ[7]، ويَحصُلُ بِحَسبِ التَّركيبِ أنواعٌ لا تُحصَى.

---

(١) وذلك كاختصاصِ البياضِ بالأبيضِ، والغَضبِ بالغَضبانِ.

(٢) أي: في ص (٦٣) عند شَرحِ قوله: «له قيام بذاته».

(٣) وهي الأعراضُ النِّسبيَّةُ عند مَن يقولُ بِوُجودِها، كالأُخوَّةِ، فإنَّها لا تُعقَلُ إلَّا مع تَعقُّلِ الأَخوين.

(٤) الأكوانُ جمع كَون، وهو الحُصولُ في المكانِ، والحُكماءُ يُسمُّونه الأَين.

(٥) قَسَّمَ المتكلِّمون الأكوان إلى أربعة أقسام:

ـ الاجتماع: وهو كونُ جَوهرين بحيثُ لا يُمكِنُ أن يَتوسَّطَها ثالثٌ.

ـ الافتراق: وهو كونُ جَوهرين بحيثُ يُمكِنُ أن يَتوسَّطَهما ثالثٌ.

ـ الحركة: هي الحصولُ في المكانِ مَسبوقاً بِحُصولِهِ في مكانٍ آخَرَ.

ـ السُّكون: هو الحُصولُ في المكانِ مَسبوقاً بِحُصولِهِ فيه.

(٦) العُفُوصةُ والقَبضُ: طعمانِ متقاربانِ في المَذاق. والفرقُ: أنَّ العَفْصَ يَقبِضُ ظاهرَ اللِّسانِ وباطنَهُ، والقابِضُ يَقبِضُ ظاهِرَهُ فقط، وكأنَّ الفرقَ بينهما بالشِّدَّةِ والضَّعف. اهـ كستلي.

(٧) التَّفاهةُ في اللُّغةِ عدمُ الطَّعم. وفي الاصطلاح: طعمٌ ضعيفٌ بين الحلاوةِ والدُّسومةِ.

والرَّوائحِ.

(والرَّوائحُ)، وأنواعُها كثيرةٌ، وليست لها أسماءٌ مخصوصةٌ، والأظهرُ أنَّ ما عدا الأكوانَ لا يَعرِضُ إلَّا للأجسامِ.

فإذا تقرَّرَ أنَّ العالَمَ أعيانٌ وأعراضٌ، والأعيانُ أجسامٌ وجواهِرُ، فنقول: الكلُّ حادثٌ.

أمَّا الأعراضُ: فبعضُها بالمُشاهَدَةِ: كالحركةِ بعدَ السُّكونِ، والضَّوءِ بعد الظُّلمةِ، والسَّوادِ بعد البياضِ، وبَعضُها بالدَّليلِ: وهو طَرَيانُ العدمِ كما في أضدادِ ذلك، فإنَّ القِدَمَ يُنافي العَدَمَ؛ لأنَّ القديمَ إن كان واجباً لذاتِهِ فظاهرٌ[1]، وإلَّا[2] لَزِمَ استنادُهُ إليه بطريقِ الإيجاب[3]؛ إذ الصَّادرُ عن الشَّيءِ بالقَصدِ والاختيارِ يكونُ حادثاً بالضَّرورةِ[4]، والمُستنِدُ إلى المُوجِبِ القديمِ قديمٌ ضرورةَ امتناعِ تَخلُّفِ المَعلُولِ عن العِلَّة[5].

وأمَّا الأعيانُ فلأنَّها لا تَخلُو عن الحوادثِ، وكلُّ ما لا يَخلو عن الحوادثِ فهو حادثٌ.

أمَّا المُقدِّمةُ الأولى[6]؛ فلأنَّها لا تَخلُو عن الحركةِ والسُّكونِ، وهما حادثان:

ـ أمَّا عدَمُ الخُلُوِّ عنهما فلأنَّ الجِسمَ والجَوهَرَ لا يَخلُو عن الكون في حيِّزٍ، فإن كان

---

(١) أي: فظاهرٌ منافاةِ الواجبِ للعَدَمِ؛ لأنَّ عدَمَ الواجبِ محالٌ بالضَّرورةِ.

(٢) أي: وإنْ لم يكن القديمُ واجباً لذاتِهِ، بل واجباً لغيرِهِ، لزم استنادُ القديمِ إلى ذلك الغيرِ، وهو الواجبُ لذاتِهِ، بطريقِ الإيجابِ.

(٣) حقيقةُ الإيجابِ: أن يكونَ صُدورُ المعلولِ عن العِلَّةِ واجباً، أي: لا قدرةَ للعِلَّةِ على التَّركِ أو الفعلِ، كَصُدورِ الإشعاعِ عن الشَّمسِ، والإحراقِ عن النَّارِ في زَعمِ مَن يقولُ به.

(٤) وجهُ كونِهِ حادثاً بالضَّرورة: أنَّ القصدَ إلى إيجادِ شيءٍ لا يَتعلَّقُ إلَّا بالمَعدومِ؛ لأنَّ القَصدَ إلى إيجادِ المَوجودِ مُحالٌ؛ لأنَّه تحصيلُ الحاصِلِ، فَلَزِمَ حدوثُ ما كان صادراً عن الشَّيءِ بالقَصدِ والاختيارِ.

(٥) وحاصلُ دليلِ حدوثِ الأعراضِ بعد تَقرُّرِ طُروِّ العدمِ عليها: أنَّ ما يَقبَلُ العَدَمَ لا يكونُ قديماً؛ لأنَّه لو كان قديماً: إمَّا أن يكونَ واجباً لذاتِهِ، حينئذٍ يَمتنِعُ عدَمُهُ. أو مُستنِداً إلى الواجبِ لذاتِهِ بطريقِ الإيجابِ، انظر التعليق (٣) من هذه الصحيفة، والمُستنِدُ إلى الواجبِ القديمِ لا يَلحقُهُ العَدَمُ، وإلَّا لزِمَ تَخلُّفُ المَعلولِ عن العِلَّةِ.

(٦) وهي عدَمُ خُلوِّ الأعراضِ عن الحوادثِ.

....

مسبوقاً بكونٍ آخَرَ في ذلك الحيِّزِ بعَينِهِ، فهو ساكنٌ، وإن لم يكن مسبوقاً بكونٍ آخَرَ في ذلك الحيِّزِ، بل في حيِّزٍ آخَرَ فَمُتحرِّكٌ، وهذا معنى قولهم: الحركةُ: كونانِ في آنَينِ، في مكانَينِ. والسُّكونُ: كونانِ في آنَينِ في مكانٍ واحدٍ.

فإن قيل: يجوزُ[١] أن لا يكونَ مَسبوقاً بكونٍ آخَرَ أصلاً، كما في آنِ الحُدوثِ، فلا يكون مُتحرِّكاً كما لا يكونُ ساكناً[٢].

قلنا: هذا المَنْعُ لا يَضرُّنا؛ لِما فيه من تَسليمِ المُدَّعى، على أنَّ الكلامَ في الأجسامِ التي تَعدَّدت فيها الأكوانُ، وتَجدَّدت عليها الأعصارُ والأزمانُ[٣].

ـ وأمَّا حُدُوثُهما فلأنَّهما من الأعراضِ، وهي غيرُ باقيةٍ[٤]، ولأنَّ ماهيَّةَ الحركةِ لِما فيها مِن الانتقال من حالٍ إلى حالٍ، تقتضي المَسبوقيَّةَ بالغيرِ[٥]، والأزليَّةُ تُنافيها، ولأنَّ كلَّ حركةٍ فهي على التَّقضِّي وعدَمِ الاستقرار، وكلَّ سكونٍ فهو جائزُ الزَّوالِ؛ لأنَّ كلَّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركةِ بالضَّرورةِ، وقد عرفتَ أنَّ ما يَجوزُ عدَمُهُ يَمتنِعُ قِدَمُهُ.

وأمَّا المقدِّمة الثَّانية[٦]: فلأنَّ ما لا يَخلُو عن الحوادثِ لو ثَبَتَ في الأزلِ، لَزِمَ ثُبوتُ الحادثِ في الأزلِ، وهو محالٌ.

وههنا[٧] أبحاث:

---

(١) هذا القيلُ رَدٌّ للمقدِّمةِ القائلةِ: «الأعيانُ لا تَخلو عن الحركةِ والسُّكونِ».

(٢) فَيَبطُلُ الحصرُ، وهو عدَمُ خُلوِّ الأعيانِ عن الحركةِ والسُّكونِ.

(٣) كالأفلاكِ والعناصرِ، لا في الأجسامِ التي يُسلِّمُ الخَصمُ بِحُدوثِها.

(٤) أي: والأعراضُ غيرُ باقيةٍ؛ لأنَّها لو كانت باقيةً لكانت مُتَّصفةً بالبقاءِ، الذي هو عَرَضٌ، فيلزَمُ قيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ، وهو مُمتنعٌ. وإذا كانت غيرَ باقيةٍ فلا تكونُ قديمةً. وعدَمُ بقاءِ الأعراضِ زمانَينِ، هو ما ذهبت إليه الأشاعرةُ.

(٥) أي: كلُّ حركةٍ مَسبوقةٌ بحركةٍ أو سُكونٍ، سَبْقاً لا يَجتمعُ فيه المتأخِّرُ بالمُتقدِّم.

(٦) وهي قوله: «ما لا يخلو عن الحوادثِ فهو حادثٌ».

(٧) أي: في هذا الدَّليل على حدوثِ العالَمِ.

....

الأوَّل: أنَّه لا دليلَ على انحصارِ الأعيانِ في الجَواهرِ والأجسامِ، وأنَّه يَمتنعُ[١] وُجودُ مُمكنٍ يَقومُ بذاتِهِ ولا يكونُ مُتحيِّزًا أصلاً، كالعقولِ والنُّفوسِ المُجرَّدةِ[٢] التي يقولُ بها الفلاسفةُ.

والجواب: أنَّ المدَّعى حدوثُ ما ثَبَتَ وجودُهُ بالدَّليلِ مِنَ المُمكناتِ، وهو الأعيانُ المُتحيِّزةُ والأعراضُ؛ لأنَّ أدِلَّةَ وُجودِ المُجرَّداتِ غيرُ تامَّةٍ، على ما بُيِّن في المُطوَّلات.

الثَّاني: أنَّ ما ذُكِر[٣] لا يَدلُّ على حدوثِ جميعِ الأعراضِ، إذ منها ما لم يُدرَكْ بالمُشاهَدَةِ حُدُوثُهُ ولا حُدُوثُ أضدادِهِ، كالأعراض القائمةِ بالسَّماواتِ من الأشكالِ والامتداداتِ والأضواءِ.

والجواب: أنَّ هذا غيرُ مُخِلٍ بالغَرَضِ؛ لأنَّ حدوثَ الأعيانِ يَستدعي حدوثَ الأعراضِ ضرورةَ أنَّها لا تَقومُ إلَّا بها[٤].

الثَّالث[٥]: أنَّ الأزلَ ليس عبارةً عن حالةٍ مَخصوصةٍ، حتَّى يَلزَمُ من وجودِ الجِسمِ فيها وُجودُ الحوادثِ فيها، بل هو عبارةٌ عن عَدَمِ الأوَّليَّة، أو عنِ استمرارِ الوُجودِ في أزمنةٍ مُقدَّرةٍ غيرِ مُتناهيةٍ في جانب الماضي.

ومعنى أزليَّة الحَرَكاتِ الحادثةِ[٦]: أنَّه ما مِنْ حركةٍ إلَّا وقبلَها حركةٌ أُخرى لا إلى بدايةٍ، وهذا هو مذهبُ الفلاسفةِ[٧]، وهم يُسلِّمون أنَّه لا شيءَ مِن جُزئيَّاتِ الحَرَكةِ

---

(١) عطفٌ على مَدخولِ «على».

(٢) انظر التَّعليق (٢) ص (٦٣).

(٣) وهو قولُهُ فيما تقدَّم ص (٦٩): أمَّا الأعراضُ فَبعضُها بالمُشاهَدةِ....، وبعضُها بالدَّليلِ، وهو طَرَيانُ العَدَمِ.

(٤) وعليه فعَدَمُ إدراكِ حدوثِ بعضِ الأعراضِ لا يُخِلُّ بالمَقصودِ.

(٥) هذا واردٌ على قوله ص (٧٠) السطر (١٢): ما لا يَخلُو من الحوادثِ لو ثَبَتَ في الأزل...إلخ

(٦) أي: ومعنى قولِ الفلاسفةِ: «حركةُ الأفلاكِ قديمةٌ» مع أنَّ كلَّ فردٍ من أفرادِ الحركةِ حادثٌ.

(٧) أي: وليس مذهبُهُم أنَّ الأزَلَ وقتٌ معيَّنٌ تُوجَدُ فيه الحركةُ.

. . . .

بقديمٍ، وإنَّما الكلامُ في الحركةِ المُطلَقةِ[١].

والجوابُ: أنَّه لا وُجودَ لِلمُطلَقِ إلاَّ في ضمنِ الجزئيِّ، فلا يُتصوَّرُ قِدَمُ المُطلَقِ مع حُدُوثِ كلٍّ من الجزئيَّات.

الرَّابع[٢]: لو كان كلُّ جسمٍ في حَيِّزٍ لَزِمَ عدَمُ تَناهي الأجسامِ؛ لأنَّ الحيِّزَ هو: السَّطحُ الباطنُ مِن الحاوي المُماسِ للسَّطحِ الظَّاهرِ مِن المَحويِّ.

والجواب: أنَّ الحيِّزَ عندَ المُتكلِّمينَ هو الفَراغُ المَوهوم الَّذي يَشغَلُه الجِسمُ ويَنْفُذُ فيه أبعادُهُ.

---

(١) أي: القديمُ عندهم هو الحركةُ المُطلَقةُ، لا جُزئيَّاتها.

(٢) أراد بذلك الرَّدَّ على قولِهِ في ص (٦٩) السطر الأخير: فلأنَّ الجِسمَ والجوهرَ لا يَخلُو عن الكونِ في حيِّزٍ.

والمُحدِثُ لِلعالَمِ هُوَ اللهُ تعالى ....

بيان أنَّ المحدث للعالم هو الله

ولمَّا ثبت أنَّ العالم مُحدَثٌ، ومعلومٌ أنَّ المحدَثَ لا بدَّ له من مُحدِثٍ، ضرورةَ امتناعِ تَرجُّحِ أحدِ طَرَفي المُمكِنِ من غيرِ مُرجِّحٍ، ثبَتَ أنَّ له مُحدِثاً.

(والمُحدِثُ لِلعالَمِ هُوَ اللهُ تعالى)، أي: الذَّاتُ الواجبُ الوُجودِ، الذي يكونُ وُجودُهُ مِن ذاتِهِ، ولا يَحتاجُ إلى شيءٍ أصلاً؛ إذ لو كان جائزَ الوُجودِ لَكانَ مِن جُملةِ العالَمِ، فلم يَصلُحْ مُحدِثاً للعالَمِ ومُبدِئاً له، مع أنَّ العالَمَ اسمٌ لِجَميعِ ما يَصلُحُ عَلَماً على وُجودِ مُبْدِئٍ له[1].

وقريبٌ من هذا ما يقال: إنَّ مُبدِئَ المُمكناتِ بأسرِها، لا بدَّ أنَّ يكونَ واجباً؛ إذ لو كان مُمكِناً لكان مِن جُملَةِ المُمكناتِ، فلم يكن مُبدِئاً لها[2].

أدلة إبطال التسلسل

وقد يُتوهَّم أنَّ هذا دليلٌ على وُجودِ الصَّانعِ من غيرِ افتقارٍ إلى إبطالِ التَّسلسلِ، وليس كذلك؛ بل هو إشارةٌ إلى أحدِ أدلَّةِ بُطلانِ التَّسلسلِ، وهو: أنَّه لو ترتَّبتْ سِلسلَةُ المُمكناتِ لا إلى نهايةٍ، لاحتاجَتْ إلى علَّةٍ، وهي لا يجوزُ أن تكونَ نفسَها ولا بعضَها؛ لاستحالة كونِ الشَّيءِ علَّةً لنفسِهِ[3] ولِعِلَلِهِ[4]، بل خارجاً عنها، فتكونُ

(١) وعليه فلو كان مُحدِثُ العالَمِ مِن جُملةِ العالَمِ، لكان علامةً على وُجودِ نفسِهِ، وهو مُحالٌ.

(٢) والفرقُ بين هذا والذي قبلَهُ، أنَّ الأوَّلَ استدلالٌ من جهةِ الحدوثِ، والثَّاني استدلالٌ من جهة الإمكانِ. ولمَّا كان المقصودُ من الاستدلالينِ واحداً، كانا متقاربينِ.

(٣) وكونُ الشَّيءِ عِلَّةً لنفسِهِ مُستحيلٌ؛ لأنَّه يَستلزِمُ تقدُّمَ الشَّيءِ على نفسِهِ. وكذا يَستحيلُ كونُ بعضِ السِّلسلةِ علَّةً لمجموعِ السِّلسلةِ؛ لأنَّ هذا البعضَ داخلٌ في المَجموعِ، فإذا كان علَّةً لِلمَجموعِ كان عِلَّةً لنفسِهِ أيضاً.

(٤) ومثالُ كونِ الشَّيءِ علَّةً لِعِلَلِهِ: أن نَفرِضَ أنَّ الألِفَ عِلَّةٌ للباءِ والجيمِ والدَّالِ...، ثمَّ نقولُ: الألفُ أيضاً مُمكِنٌ لا بدَّ له من عِلَّةٍ، فيجبُ أن تكونَ علَّتُهُ بعضَ ما عداه من السِّلسلةِ، وهو الباءُ مثلاً، فيلزَمُ أن تكونَ الباءُ عِلَّةً للألفِ الذي هو علَّةٌ للباءِ.

....

واجباً[١]، فتنقطِعُ السِّلسلةُ.

ومِنْ مَشهورِ الأدلَّةِ بُرهانُ التَّطبيقِ، وهو: أن نَفرِضَ مِن المَعلولِ الأخيرِ إلى غيرِ النِّهايةِ جُملةً، وممَّا قبلَهُ بواحدٍ مَثلاً إلى غيرِ النِّهايةِ جملةً أخرى، ثمَّ نُطبِّقُ الجُملتَينِ، بأن نَجعَلَ الأوَّل مِن الجملةِ الأولى بإزاءِ الأوَّلِ مِن الجملةِ الثَّانيةِ، والثَّاني بالثَّاني وهَلُمَّ جرًّا.

فإن كان بإزاء كلِّ واحدٍ مِن الأولى واحدٌ من الثَّانيةِ، كان النَّاقصُ كالزَّائدِ، وهو مُحالٌ، وإن لم يكنْ فقد وُجِدَ في الأولى ما لا يُوجَدُ بإزائِهِ شيءٌ في الثَّانيةِ، فتنقطِعُ الثَّانيةُ وتَتَناهى، ويَلزَمُ منه تَناهي الأولى؛ لأنَّها لا تزيدُ على الثَّانيةِ إلَّا بِقَدْرٍ مُتناهٍ، والزَّائدُ على المُتناهي بِقَدْرٍ مُتناهٍ يكونُ متناهياً بالضَّرورةِ.

وهذا التَّطبيقُ[٢] إنَّما يُمكِنُ فيما دخل تحتَ الوُجودِ، دونَ ما هو وَهميٌّ مَحْضٌ، فإنَّه يَنقطِعُ بانقطاعِ الوَهمِ، فلا يَرِدُ النَّقضُ بِمَراتبِ العددِ[٣]، بأن تُطبَّقَ جُملتان، إحداهما مِن الواحدِ لا إلى نهايةٍ، والثَّانيةُ مِن الاثنين لا إلى نهايةٍ، ولا بِمَعلُوماتِ[٤] اللهِ تعالى ومَقدوراتِهِ؛ فإنَّ الأولى أكثَرُ من الثَّانيةِ مع لا تناهيهما، وذلك[٥] لأنَّ معنى «لا تَناهي للأعدادِ والمَعلُوماتِ والمَقدُورات» أنَّها لا تَنتهي إلى حَدٍّ لا يُتصوَّر فوقَهُ آخَرُ، لا بمعنى أنَّ ما لا نهايةَ له يدخلُ في الوجودِ، فإنَّه[٦] محالٌ.

---

(١) أي: فيكونُ المُوجِدُ للسِّلسلةِ واجباً. وكان واجباً؛ لأنَّ الأمرَ مُنحصِرٌ بين المُمكِنِ والمُمتنعِ والواجبِ، وقد بَطَلَ الأوَّلُ، ولا يَصلُحُ الثَّاني مُوجِداً، فتعيَّنَ الثَّالثُ.

(٢) أُورِد على برهانِ التَّطبيقِ لإضعافِهِ والتَّشكيكِ فيه: أنَّه لو تَمَّ لزم تناهي الأعدادِ ومَعلوماتِ اللهِ تعالى ومَقدوراتِهِ، وهو خلافُ الإجماعِ. فأجاب بقوله: وهذا التَّطبيقُ... إلخ

(٣) أي: لا يَرِدُ نَقْضُ برهانِ التَّطبيقِ بِمَراتبِ العددِ؛ لأنَّ مراتبَ العددِ وَهميَّةٌ.

(٤) أي: ولا يَرِدُ النَّقضُ بِمَعلوماتِ اللهِ.

(٥) أي: وعدمُ وُرُودِ النَّقضِ بِمراتبِ العددِ ومعلوماتِ اللهِ ومقدوراتِهِ؛ لأنَّ معنى... إلخ.

(٦) أي: دخولُ ما لا نهايةَ له في الوُجودِ مُحالٌ. والذي ينبغي أنْ يُتنبَّهَ له: أنَّ الموجودَ من العددِ والمَعلوماتِ والمَقدوراتِ مُتناهٍ.

الواحِدُ ....

بيانُ أنَّ صانع العالم واحد

(الواحد) يعني: أنَّ صانعَ العالَمِ واحدٌ، ولا يُمكِنُ أن يَصدُقَ مَفهومُ واجبِ الوُجودِ إلَّا على ذاتٍ واحدةٍ، والمشهورُ في ذلك[١] بين المتكلِّمينَ بُرهانُ التَّمانُعِ، المشارُ إليه[٢] بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وتقريرُهُ:

أنَّه لو أمكَنَ إلهانِ لأمكَنَ بينهما تَمانُعٌ، بأن يُريدَ أحدُهُما حركةَ زيدٍ، والآخَرُ سُكونَهُ؛ لأنَّ[٣] كلاً منهما في نفسِهِ أمرٌ مُمكِنٌ، وكذا تعلُّقُ الإرادةِ بكلٍّ منهما؛ إذ لا تَضادَّ بين الإرادتينِ[٤]، بل بين المُرادَينِ، وحينئذٍ إمَّا أن يَحصُلَ الأمرانِ فَيَجتمِعَ الضِدَّانِ، أو لا فَيَلزَمَ عجزُهما، أو يَحصُلَ أحدُهُما فيلزَمَ عجزُ أحدِهما، وهو أمارةُ الحدوثِ والإمكانِ؛ لِما فيه من شائبةِ الاحتياجِ[٥].

فالتَّعدُّدُ مُستلزِمٌ لإمكانِ التَّمانُعِ، المُستلزِمِ لِلمُحالِ، فيكونُ مُحالاً، وهذا تفصيلُ ما يقال: إنَّ أحدَهُما إن لم يَقدِرْ على مُخالَفةِ الآخَرِ، لَزِمَ عجزُهُ، وإنْ قَدَرَ لَزِمَ عجزُ الآخَرِ.

وبما ذكرنا[٦] يَندفِعُ ما يقال: إنَّه يجوزُ أن يتَّفقا من غيرِ تَمانُعٍ[٧]، أو أن تكونَ

---

(١) أي: والمشهورُ في إثباتِ وَحدةِ الصَّانعِ بينَ المتكلِّمين.

(٢) نبَّه بقوله: «المشار إليه» على أنَّ برهانَ التَّمانعِ ليس هو معنى عبارةِ الآيةِ؛ لِما ذكرَهُ بعدُ من أنَّ الآيةَ حجَّةٌ إقناعيَّةٌ، فالآيةُ عنده حجَّةٌ إقناعيَّةٌ تُشيرُ إلى حُجَّةٍ قطعيَّةٍ؛ لمشاركتِها لها في النَّظمِ والأسلوبِ. اهـ فتح الإله الماجد ص «٢٥٦».

(٣) تعليلٌ لإمكانِ التَّمانعِ بين الإلهين. وقوله: «منهما»، أي: من الحركةِ أو السُّكونِ.

(٤) «أي: ليس بينهما امتناعُ الاجتماعِ، لجوازِ إرادةِ الشخصِ الواحدِ للضِّدَّينِ على السَّويَّةِ، أو مع ترجيحِ لأحدهما. وهذا إنَّما يستقيمُ إذا فُسِّرت الإرادة باعتقاد النَّفع، أو بميلٍ يتبعُهُ، وأمَّا إذا فُسِّرَتْ بالصِّفةِ المُخصِّصةِ لأحدِ طرفي المقدورِ، فبينهما تضادٌّ، لكنَّه لا يضرُّ في المقصودِ؛ لعدمِ اتحادِ محلِّ الإرادتين. كستلي»

(٥) لأنَّه يحتاجُ في حصولِ مُرادِهِ، وتَنفيذِ قُدرتِهِ إلى عدَمِ سَدِّ الغيرِ طريقَهُ، والاحتياجُ نقصٌ يُنافي الوجوبَ، كما أنَّ مُبدِئَ المُمكناتِ يجبُ أن يكونَ مُستقِلاً في إيجادِهِ.

(٦) أي: في تقريرِ التَّمانُعِ.

(٧) وذلك لأنَّ جوازَ الاتِّفاقِ بينَ الآلهةِ لا يُنافي إمكانَ التَّمانُعِ بينها، ودَفْعَه بقوله: «لأمكَنَ بينهما تمانُعٌ».

....

المُمانَعةُ والمُخالَفَةُ غيرَ ممكنةٍ؛ لاستلزامِها المُحالَ[(١)]، أو أن يَمتنِعَ اجتماعُ الإرداتينِ، كإرادةِ الواحدِ حَرَكةَ زيدٍ وسكونَهُ معاً[(٢)].

واعلم أنَّ قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] حُجَّةٌ إقناعيَّةٌ[(٣)]، والمُلازَمَةُ[(٤)] عاديَّةٌ على ما هو اللَّائقُ بالخِطابيَّاتِ[(٥)]؛ فإنَّ العادةَ جاريةٌ بوُجودِ التَّمانُعِ والتَّغالُبِ عندَ تَعدُّدِ الحاكمِ، على ما أُشيرَ إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وإلَّا:

ـ فإن أُريد به الفسادُ بالفعلِ، أي: خُروجُهما عن هذا النِّظامِ المُشاهَدِ، فمُجرَّدُ التَّعدُّدِ لا يَستلزِمُهُ؛ لِجَوازِ الاتِّفاقِ على هذا النِّظامِ.

ـ وإن أُريد إمكانَ الفسادِ[(٦)]، فلا دليلَ على انتفائِهِ[(٧)]، بلِ النُّصوصُ شاهدةٌ بِطَيِّ السَّمواتِ، ورَفعِ هذا النِّظامِ[(٨)]، فيكونُ ممكناً لا مَحالَةَ.

---

(١) المُحالُ المُستلزَمُ هنا: العجزُ أو اجتماعُ الضِّدَّين. ودَفَعَه بقوله: «لأنَّ كلا منهما في نفسِهِ أمرٌ ممكنٌ».

(٢) وهو مدفوعٌ بقوله: «لا تَضادَّ بين الإرادَتَينِ» فلا يكونُ اجتماعُهُما محالاً، وهذا بخلافِ إرادةِ الواحدِ الحركةَ والسُّكونَ؛ فإنَّه اجتماع الإرادتين بين المُتضادَّين، فيكون محالاً.

(٣) أي: ظنِّيَّة. معناه: أنَّ الدَّليلَ الذي يُفيدُهُ ظاهرُ لفظِ هذه الآية ظنِّيٌّ، بمعنى: أنَّ الفسادَ عند تعدُّدِ الآلهةِ لا يُقطَعُ بِحُصولِهِ، بل هو أمرٌ ظنِّيٌّ؛ لأنَّ المُلازَمةَ بين الفسادِ والتَّعددِ عاديَّةٌ، وهي قابلةٌ لِلتَّخلُّفِ، فلا يلزَمُ من وُجودِ التَّعدُّدِ الفسادُ، كما أنَّه لا يلزَمُ من نفيِ التَّعدُّدِ نفيُ الفسادِ، لا سيَّما وأنَّ فسادَ الكونِ في آخرِ الزَّمانِ كائنٌ لا محالةَ، بصريحِ القرآنِ الكريمِ، من نحو ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ﴾ [التكوير: ١-٢]، مع أنَّ الصَّانعَ واحدٌ.
ولمَّا كان الدَّليلُ ـ أعني: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] قريباً من الأفهام، مراداً به إقناعُ مَن لا يَحتمِلُ كُلفةَ البرهانِ من عوامِّ الأمَّةِ، سُمِّي الدَّليلُ الظَّنِّيُّ إقناعيّاً.

(٤) أي: بين تعدُّدِ الآلهةِ والفسادِ. انظر التعليق السابق.

(٥) المرادُ بالخِطابيَّات: الأدلَّةُ التي يُقصَدُ بها تَسليمُ السَّامعِ للمُدَّعى على حَسَبِ الظَّنِّ الغالبِ.

(٦) بأن يكونَ المعنى: لو كان فيهما آلهةٌ إلَّا الله، لأمكَنَ فسادُهُما.

(٧) أي: فلا دليل على انتفاءِ استحالةِ وُقوعِ الفسادِ عند عدَمِ التَّعدُّدِ.

(٨) أي: في آخرِ الزَّمانِ، مع كونِ التَّعدُّدِ منفيّاً. انظر ت (٣) من هذه الصحيفة.

القَديمُ ....

لا يُقالُ[١]: المُلازَمةُ قطعيَّةٌ، والمرادُ بِفسادِهِما عدَمُ تكوُّنِهما، بمعنى: أنَّه لو فُرض صانعانِ لأمكَنَ بينهما تمانعٌ في الأفعالِ، فلم يَكُنْ أحدُهُما صانعاً، فلم يُوجَد مَصنوعٌ؛ لأنَّا نقول: إمكانُ التَّمانعِ لا يَستلزِمُ إلَّا عدَمَ تَعدُّدِ الصَّانعِ، وهو[٢] لا يَستلزِمُ انتفاءَ المَصنوعِ، على أنَّه يَرِدُ مَنْعُ المُلازَمةِ إن أُريد به عَدَمَ التَّكوُّنِ بالفعل، ومَنْعُ انتفاءِ اللَّازِمِ إن أُريد بالإمكان.

فإن قيل: مُقتَضَى كلمةِ «لو» أنَّ انتفاءَ الثَّاني في الزَّمانِ الماضي بسببِ انتفاءِ الأوَّلِ، فلا يُفيدُ إلَّا الدِّلالةَ على أنَّ انتفاءَ الفسادِ في الزَّمانِ الماضي بسببِ انتفاءِ التَّعدُّدِ[٣].

قلنا: نعم[٤]، بِحَسبِ أصلِ اللُّغةِ، لكن قد تُستعملُ للاستدلالِ بانتفاءِ الجزاءِ على انتفاءِ الشَّرطِ، من غيرِ دلالةٍ على تَعيينِ زمانٍ، كما في قولنا: «لو كان العالَمُ قديماً، لكان غيرَ مُتغيِّرٍ»[٥]، والآيةُ من هذا القبيلِ.

وقد يَشتبِهُ على بعضِ الأذهانِ أحدُ الاستعمالينِ بالآخَرِ، فيقعُ الخَبْطُ.

(القَديمُ)، هذا تصريحٌ بما عُلِمَ التزاماً[٦]، إذِ الواجبُ لا يكونُ إلَّا قديماً، أي: لا

---

(١) أراد بهذ الكلامِ الرَّدَّ على القائلين بأنَّ الآية حجَّةٌ قطعيَّةٌ.

(٢) أي: إمكانُ التَّمانعِ لا يَستلزِمُ عدَمَ المَصنوعاتِ؛ لجوازِ أن يَخلُقَها أحدُهُما من غيرِ وُقوعِ التَّمانعِ؛ لأنَّ إمكانَ التَّمانعِ لا يَستلزِمُ وُقوعَهُ.

(٣) حاصلُ السُّؤالِ: أنَّ الآيةَ ليست على تركيبِ الحُجَجِ، فلا يصحُّ قولُكُم: «هي حُجَّةٌ إقناعيَّةٌ أو قطعيَّةٌ»، وذلك لوجهين:
- أنَّ كلمةَ «لو» تدلُّ على انتفاءِ الفسادِ بسببِ انتفاءِ التَّعدُّدِ، وهذا غيرُ مقصودٍ، بل المقصودُ أنَّ انتفاءَ الفسادِ يدلُّ على انتفاءِ التَّعدُّدِ.
- إنَّ «لو» تَختصُّ بزمانِ الماضي، والمقصودُ انتفاءُ الآلهةِ في كلِّ زمانٍ.

(٤) أي: ما ذكرتُموه ثابتٌ بحَسَبِ أصلِ اللُّغةِ، وهو أنَّ «لو» تدلُّ على انتفاءِ الجزاءِ لانتفاءِ الشَّرطِ.

(٥) فنحن في هذا الكلامِ استدللنا بالتَّغيُّرِ على الحدوثِ، وهذا غيرُ مُنحصِرٍ في زمانٍ، فاندَفَعَ هذا التَّساؤلُ.

(٦) أي: في قولِهِ فيما تقدَّم: «الله».

....

ابتداءَ لِوُجودِهِ؛ إذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعَدَمِ[١]، لكان وُجودُهُ مِن غيرِهِ ضرورةً، حتَّى وقع في كلامِ بعضِهِم: «أنَّ الواجبَ والقديمَ مُترادفانِ»، لكنَّه ليس بِمُستقيمٍ؛ للقَطعِ بِتَغايُرِ المَفهومينِ[٢]، وإنَّما الكلامُ في التَّساوي[٣] بِحَسَبِ الصِّدقِ، فإنَّ بعضَهُم نصَّ على أنَّ القديمَ أعمُّ من الواجبِ؛ لِصِدقِهِ على صفاتِ الواجبِ[٤]، ولا استحالةَ في تَعدُّدِ الصِّفاتِ القديمةِ، وإنَّما المستحيلُ تَعدُّدُ الذَّواتِ القديمةِ.

وفي كلامِ بعضِ المتأخِّرين، كالإمامِ حَميدِ الدِّين الضَّرير[٥] رحمه الله ومَن تَبِعَه، تَصريحٌ بأنَّ واجبَ الوُجودِ لذاتِهِ هو اللهُ تعالى وصفاتُهُ، واستدلُّوا على أنَّ كلَّ ما هو قديمٌ فهو واجبٌ لذاتِهِ، بأنَّه لو لم يكن واجباً لذاتِهِ، لكان جائزَ العَدَمِ في نفسِهِ، فيحتاجُ في وُجودِهِ إلى مُخصِّصٍ، فيكون مُحدَثاً، إذ لا نعني بالمُحدَثِ إلَّا ما يَتعلَّقُ وُجودُهُ بإيجادِ شيءٍ آخَرَ.

ثُمَّ اعتَرَضوا[٦] بأنَّ الصِّفاتِ لو كانت واجبةً لذاتِها لكانت باقيةً، والبقاءُ معنى[٧]، فيلزَمُ قيامُ المعنى بالمعنى.

---

(١) فَسَّر الحدوثَ بِسَبقِ العدمِ؛ لِيُنبِّه على أنَّ مُصطلَحَ الفلاسفةِ غيرُ مرادٍ؛ فإنَّهم يُطلِقون الحدوثَ على ما يَحتاجُ في وُجودِهِ إلى الغيرِ ولو كان غيرَ مسبوقٍ بالعدمِ، كالعالَمِ بزعمهم.

(٢) فالواجبُ: ما يكونُ وُجودُهُ من ذاتِهِ، والقديمُ: ما لا يَسبِقُه عدمٌ. وقال بعضهم: إنَّ القولَ بترادفِ الواجبِ والقديمِ مبنيٌّ على اصطلاحِ بعضِ القُدَماءِ من أنَّ التَّرادُفَ هو التَّساوي، كما أنَّ صاحبَ التَّبصرة ذكَرَ أنَّ الإيمانَ والإسلامَ مترادفان، ثُمَّ ذَكَر لكلٍّ منهما مفهوماً على حدة.

(٣) والفرقُ بين التَّرادفِ والتَّساوي، وهو أنَّ التَّرادُفَ بين اللَّفظين: هو اتِّحادُ معناهما كالقعودِ والجلوسِ. والتَّساوي: أنْ يَصدُقَ كلُّ واحدٍ منهما على كلِّ ما يَصدُقُ عليه الآخَرُ، سواءٌ اتَّحد المفهومان أم لا، فالنَّاطقُ والضَّاحكُ متساويانِ بلا ترادف.

(٤) أي: من غيرِ صِدْقِ الواجبِ عليها، ولم يذكرْهُ لأنَّ القولَ بعدمِ تعدُّدِ الواجبِ مشهورٌ.

(٥) عليُّ بن محمد بن علي، نجمُ العلماء، حميدُ الدِّين الضَّرير البخاري، إمامٌ فقيهٌ، أصوليٌّ محدِّثٌ مفسِّرٌ، جَدَليٌّ متكلِّمٌ، حافظٌ مُتقِنٌ، انتهت إليه رياسةُ العلم بما وراء النهر. توفي سنة (٦٦٧)هـ، من تصانيفه: كتاب الفوائد حاشية على كتاب الهداية. اهـ الفوائد البهية (٢١١).

(٦) أي: على حميد الدِّينِ الضَّرير.

(٧) المراد بالمعنى هنا: ما لا يقومُ بنفسِهِ، وهو أعمُّ مِن المعنى الذي يُطلِقُهُ المتكلِّمون؛ لأنَّ صفاتِ اللهِ تعالى معانٍ عندهم لا أعراض.

الحَيُّ، القادِرُ، العَلِيمُ، السَّميعُ، البَصيرُ، الشَّائي، المُرِيدُ، ....

فأجابوا: بأنَّ كلَّ صفةٍ فهي باقيةٌ ببقاءٍ هو نفسُ تلكَ الصِّفة.

وهذا كلامٌ[١] في غايةِ الصُّعوبةِ، فإنَّ القولَ بتعدُّدِ الواجبِ لذاتِهِ مُنافٍ للتَّوحيد[٢]، والقولَ[٣] بإمكانِ الصِّفاتِ يُنافي قولَهُم: «إنَّ كلَّ ممكنٍ فهو حادثٌ».

فإن زَعَموا[٤] أنَّها قديمةٌ بالزَّمان، بِمَعنى: عدَمِ المَسبوقيَّةِ بالعَدَم، وهذا لا يُنافي الحدوثَ الذَّاتيَّ، بمعنى الاحتياجِ إلى ذاتِ الواجبِ[٥]، فهو قولٌ بما ذهب إليه الفلاسفةُ مِن انقسامِ كلٍّ من القِدَمِ والحُدوثِ إلى الذَّاتيِّ والزَّمانيِّ[٦]، وفيه رفضٌ لكثيرٍ من القواعد[٧]، وسيأتي لهذا زيادةُ تحقيقٍ إن شاء الله.

(الحَيُّ، القادِرُ، العَلِيمُ، السَّميعُ، البَصيرُ، الشَّائي، المُرِيدُ)[٨]؛ لأنَّ بَديهيةَ[٩] العقلِ

(١) أي: القولُ بأنَّ الصِّفاتِ واجبةٌ، كما هو مذهبُ الضَّرير، والقول بأنَّها غيرُ واجبةٍ، كما ذهب القائلون بأنَّ القديمَ أعمُّ، وكلاهما صعبٌ ومُشكِلٌ.

(٢) هذا ردٌّ على الضَّرير وأتباعِهِ.

(٣) هذا إيرادٌ على القائلين بأنَّ القديمَ أعمُّ من الواجبِ، وأنَّ صفاتِهِ تعالى غيرُ واجبةٍ، ومرادُهُم بالحادثِ ما سُبِقَ وُجودُهُ بعدَمٍ.

(٤) الضَّميرُ راجعٌ إلى القائلين بإمكانِ الصِّفاتِ، أي: في الجوابِ عن هذه المنافاة.

(٥) حاصل الكلام: أنَّ مرادَهُم بقولِهِم: «كلُّ ممكنٍ حادثٌ» هو الحدوثُ الذَّاتيُّ، وهو لا ينافي القِدَمَ الزَّمانيَّ، فالصِّفاتُ حادثةٌ بالذَّات؛ لأنَّ وجودَها مُستنِدٌ إلى ذاتِ الحقِّ سبحانه، وقديمةٌ بالزَّمان؛ إذ لا أوَّلَ لوجودِها.

(٦) القديمُ الزَّمانيُّ: ما ليس وجودُهُ من غيرِهِ، وهو الواجب.
والحادثُ بالذَّات: ما كان وجودُهُ من غيرِهِ، سواءٌ كان حادثاً بالذَّاتِ قديماً بالزَّمانِ كالعالَم، أو مسبوقاً بالعَدَم ـ أي: حادثاً بالزَّمان ـ كزيدٍ وعَمرو. وهذا التَّقسيمُ باطلٌ عند أهلِ السُّنَّة.

(٧) من هذه القواعدِ: أنَّ الواجبَ سبحانَهُ فاعلٌ بالاختيار، وأنَّ مَعلُولَ المُختارِ حادثٌ بالزَّمانِ، وأنَّ الإيجابَ ـ أي: عدَمَ الاختيار ـ نَقصٌ.

(٨) الشَّائي والمُريدُ مترادفان، وذكَرَهما لأنَّ النُّصوصَ النَّاطقةَ بهذه الصِّفةِ وقعت تارةً بلفظِ المَشيئةِ، وتارةً بلفظِ الإرادةِ.

(٩) بداهةُ العقلِ هي أوَّلُ توجُّهٍ له. قال الكستليُّ: لا يريدُ بهذا الكلام أنَّ اتِّصافَه تعالى بهذه الصِّفاتِ أمرٌ بديهيٌّ، بل كبرى دليلِهِ ضروريَّةٌ، وتقريره: قد ثبت أنَّ الله هو المُحدِثُ للعالَمِ، والعالَمُ كما

. . . .

جازمةٌ بأنَّ مُحدِثَ العالَمِ على هذا النَّمَطِ البديعِ، والنِّظامِ المُحكَمِ، مع ما يَشتمِلُ عليه من الأفعالِ المُتقَنةِ، والنُّقوشِ المُستَحسَنَةِ، لا يكونُ بدونِ هذه الصِّفات.

على أنَّ أضدادها نقائصُ يجبُ تَنزيهُ اللهِ تعالى عنها.

وأيضاً قد وَرَدَ الشَّرعُ بها[1]، وبَعضُها[2] ممَّا لا يَتوقَّفُ ثُبوتُ الشَّرعِ عليها، فَيَصحُّ التَّمسُّكُ بالشَّرعِ فيها، كالتَّوحيد[3]، بخلافِ وُجودِ الصَّانعِ وكلامِهِ[4]، ونحوِ ذلك مِمَّا يَتوقَّفُ ثُبوتُ الشَّرع عليه[5].

= ترى مُشتمِلٌ على نَمطٍ بديعٍ، وفيه أفعالٌ مُتقَنةٌ خاليةٌ عن وجودِ الخَللِ، ونُقوشٌ مُستحسَنةٌ مَقبولةٌ عند العقولِ، والبديهةُ تَشهَدُ بأنَّ مَن أحدَثَ مِثلَهُ لا يكونُ إلَّا حيَّاً قادراً عالماً شائياً، يَفعَلُ ما يريدُ على مقتضى علمِهِ وحكمتِهِ، فيكونُ تعالى موصوفاً بهذه الصِّفات. اهـ بتصرف.

(١) وهي صفاتٌ لا يَمنعُ العقلُ اتِّصافَ الخالقِ بها، فوجبُ الإيمانُ بها.

(٢) هذا - والله أعلم - جوابٌ عن سؤالٍ مقدَّر، وهو: إذا كان ثبوتُ الشَّرعِ متوقِّفاً على تلك الصِّفات، فالاستدلالُ على ثُبوتها بِوُرودِ الشَّرع بها، يلزمُ منه أن يكونَ المَعلولُ ـ وهو الصِّفات ـ علَّةً لعلَّتِهِ، وهو الشَّرع، وهو دورٌ.

(٣) أراد أنَّ ثبوتَ الشَّرعِ لا يتوقَّفُ على الوَحدانيَّةِ، وبالتَّالي صحَّ الاستدلالُ على كونِ الواجبِ واحداً بالدَّليلِ الشَّرعي. انظر التَّنبيهَ من التَّعليق (٥) في هذه الصحيفة.

(٤) توقُّفُ ثبوتِ الشَّرعِ على وجودِهِ تعالى وقدرتِهِ وإرادتِهِ وعلمِهِ، ممَّا لا ينبغي أن يتوقَّفَ فيه عاقلٌ، على الرَّغم من ذلك بيانُهُ أفضَلُ من إهمالِهِ، لذلك أقولُ مبيِّناً توقُّفَ ثبوتِ الشَّرعِ على الوجودِ والقدرةِ والإرادةِ والعلم: لا يُمكنُ إرسالُ الرَّسولِ، الذي هو مصدَرُ التَّشريعِ، إلَّا إذا كان المُرسِلُ موجوداً عالماً بالمُرسَلِ والمرسَلِ به، قادراً على الإرسالِ، مريداً فلا يَنفُذُ شيءٌ خلافَ مُرادِهِ.

أمَّا توقُّفُ ثبوتِ الشَّرعِ على كلامِهِ، فمبنيٌّ على أنَّ الشَّرعَ عبارةٌ عن خطابِهِ تعالى المُتضمِّنِ للأمرِ والنَّهي، أو هو عبارةٌ عن شريعةِ النَّبيِّ ﷺ الثَّابتةِ بالكلام، والخطابُ من جنس الكلام.

وأيضاً ثُبوتُ الشَّرعِ موقوفٌ على صِدْقِ النَّبيِّ، والنَّبيُّ ـ كما صرَّحوا به ـ مَن قال الله تعالى له: أرسلتُكَ إلى النَّاسِ، أو إلى قوم كذا، أو قال: بلِّغْهم كذا أو نحو ذلك. اهـ كستلي بتصرف.

(٥) حاصلُ الجوابِ عن السُّؤالِ المُقدَّرِ الذي بيَّنتُهُ لك في التَّعليق (٦) ص (٦٦): أنَّ إثباتَ الشَّرعِ متوقِّفٌ على إثباتِ بعضِ الصِّفاتِ لواجِبِ الوجودِ جلَّ جلالُهُ عن طريقِ العقلِ ابتداءً كالعلم والقدرة، وهذه لا يصحُّ الاستدلالُ عليها بالشَّرع؛ لئلا يلزَمَ الدَّور، لا على إثباتِ جميع الصِّفات؛ =

ليسَ بِعَرَضٍ، ....

(ليسَ بِعَرَضٍ)؛ لأنَّه لا يقومُ بذاتِهِ، بل يَفتقِرُ إلى محلٍّ يُقوِّمُه، فيكون مُمكناً، ولأنَّه يَمتنِعُ بقاؤه، وإلَّا لكان البقاءُ معنى[1] قائماً به، فيلزمُ قيامُ المعنى بالمعنى، وهو محالٌ[2]؛ لأنَّ قيامَ العَرَضِ بالشَّيءِ معناه: أنَّ تحيُّزَهُ تابعٌ لِتَحيُّزِ غيرِهِ، والعرَضُ لا تَحيُّزَ له بذاتِهِ، حتَّى يتحيَّز غيرُهُ بِتَبعيَّتِهِ، وهذا[3] مبنيٌّ على أنَّ بقاءَ الشَّيءِ معنى زائدٌ على وجودِهِ، وأنَّ القيامَ معناه التَّبعيَّةُ في التَّحيُّزِ[4]. والحقُّ:

= لأنَّه ثمَّتَ صفاتٌ لا يَستقِلُّ العقلُ في إثباتها، بل يتوقَّفُ إطلاقُها على وُرودِ الشَّرعِ بها؛ كالسَّمعِ والبصرِ، وهذه يصحُّ الاستدلالُ عليها شرعاً.
من خلالِ ما تقدَّم نفهم أنَّ الشَّارح قسَّمَ صفاتِ واجبِ الوجودِ إلى قسمين:
الأول: ما لا يتوقَّفُ ثبوتُ الشَّرعِ عليها، كالسَّمعِ والبصرِ، فهذه يصحُّ إثباتُها والاستدلالُ عليها بالشَّرع.
الثاني: ما يتوقَّفُ ثُبوتُ الشَّرعِ عليها، كالوجودِ والعلمِ والقدرةِ والإرادةِ، وهذه لا يصحُّ إثباتُها والاستدلالُ عليها بالشَّرعِ لِلزُومِ الدَّورِ. انظر التعليق السابق.
تنبيه: لقد أشار بعضُ العلماءِ إلى هذا التَّقسيم بطريقةٍ أخرى، فقال: اعلم أنَّ الصِّفاتِ التي يتَّصفُ بها واجبُ الوجودِ اللهُ جلَّ جلاله على ثلاثة أقسام:
الأوَّل: ما لا يصحُّ الاستدلالُ عليه إلَّا بدليلٍ عقليٍّ، وهو: ما يتوقَّفُ عليه المعجزةُ من الصِّفاتِ، كوجودِهِ تعالى، وقدمِهِ، وبقائِهِ وقيامِهِ بنفسِهِ، ومخالفتِهِ تعالى للحوادثِ، وقدرتِهِ، وإرادتِهِ، وعلمِهِ وحياتِهِ.
الثاني: ما لا يصحُّ الاستدلالُ عليه إلَّا بالدَّليل السَّمعيِّ، وهو: كلُّ ما لا يتوقَّفُ المعجزةُ عليه من الصِّفات، كالسَّمع والبصرِ والكلامِ.
الثالث: ما اختُلِف فيه، وهو الوحدانيَّة، والصَّحيحُ أنَّ دليلها عقليٌّ.

(١) المعنى ما يقابلُ الذَّاتَ، وهو ما لا يقومُ بنفسِهِ. والمتكلِّمون يَستعملونَهُ أعمَّ من العَرَضِ، فيُسمُّون الصِّفاتِ الإلهيَّة معاني، لا أعراضاً.

(٢) خلافاً للفلاسفة؛ فإنَّهم يُجوِّزون قيامَ العَرَضِ بالعَرَضِ.

(٣) اسمُ الإشارة عائدٌ - والله أعلم - إلى امتناعِ بقاءِ العَرَضِ.

(٤) يريدُ أنَّ دليلَ امتناع بقاءِ العَرَضِ موقوفٌ على هاتين المُقدِّمتين، وهما ممنوعتان. ثمَّ شرع في إبطالِ المقدِّمتينِ، فقال في إبطال المقدِّمةِ الأولى: «والحقُّ أنَّ البقاء استمرارُ....الخ». وقال في إبطالِ الثَّانيةِ: «وأنَّ القيامَ هو الاختصاصِ النَّاعتُ....الخ».

....

ـ أنَّ البقاءَ استمرارُ الوُجودِ، وعدَمُ زوالِهِ[١]، وحقيقتُهُ الوُجودُ مِن حيثُ النِّسبةُ إلى الزَّمانِ الثَّاني[٢]. ومعنى قولنا: «وُجِد الشَّيءُ فلم يَبقَ» أنَّه حَدَثَ فلم يَستمِرَّ وُجودُهُ، ولم يكن ثابتاً في الزَّمانِ الثَّاني[٣].

ـ وأنَّ القيامَ هو الاختصاصُ النَّاعِتُ[٤]، كما في أوصافِ الباري تعالى[٥].

ـ وأنَّ انتفاءَ الأجسامِ في كلِّ آنٍ، ومشاهدةَ بقائها بِتَجدُّدِ الأمثالِ، ليس بأبعَدَ مِن ذلك[٦] في الأعراضِ[٧].

نعم، تَمسُّكُهم[٨] في قيامِ العَرَضِ بالعَرَضِ بِسُرعةِ الحَرَكةِ وبُطئِها، ليس بِتامٍّ؛ إذ ليس

---

(١) يريدُ أنَّ البقاءَ ليس أمراً موجوداً يُعلَّلُ به استمرارُ الوجودِ، كما مال إليه جماعةٌ، بل هو نفسُ استمرارِ الوجودِ، وليس ذلك أيضاً أمراً موجوداً زائداً على الوجودِ كما توهَّم آخرون، بل هو عبارةٌ عن نفسِ الوجودِ مَقيساً إلى الزَّمانِ الثَّاني، فإنَّ وجودَ الشَّيءِ وكونَهُ في الأعيانِ، إذا قيس إلى زمانِهِ يقال له: «الحدوث»، وإذا قيس إلى ما بعده يقال له: «البقاء والاستمرار»، ويمتَدُّ بامتدادِهِ، فَيُوصف بالطُّولِ والقِصَرِ، والقِلَّةِ والكثرةِ حَسْبَ وَصفِهِ بِحَسبِ اختلافِ الاعتبارِ.

(٢) أراد أنَّ البقاءَ هو الوجودُ في الزَّمنِ الثَّاني، فليس البقاءُ أمراً زائداً على الوجودِ، بل عينُهُ.

(٣) هذا جوابٌ عن حجَّةِ القائلينَ بأنَّ البقاءَ زائدٌ على الوجودِ، وتقريرُ حُجَّتِهم: أنَّ العقلاءَ مُتَّفقون على صحَّةِ قولهم «وُجِدَ الشَّيءُ فلم يَبقَ»، فلو كان البقاءُ نفسَ الوجودِ، لم يصحَّ الإثباتُ والنَّفيُ معاً، فإنَّه تناقُضٌ، كقولك: «وُجِد فلم يُوجَد».
وحاصلُ الجواب: أنَّ الإثباتَ والنَّفي لم يَرِدا على الوجودِ في زَمنٍ واحدٍ، بل المُثبَتُ في الوجودِ في الزَّمنِ الأوَّلِ، والمَنفيُّ، هو الوجودُ في الزَّمنِ الثَّاني، فلا تناقض.

(٤) الاختصاصُ النَّاعتُ: هو أن يكونَ بين الشَّيئينِ اختصاصٌ يصيرُ به أحدُهُما نعتاً للآخَرِ، كالبياضِ القائم بالجسم، فيقال: الجسمُ الأبيضُ.

(٥) فإنَّها قائمةٌ بذاتِهِ، ولا تحيَّزُ بطريقِ التَّبعيَّةِ لِتنزُّهِهِ تعالى عن التَّحيُّزِ.

(٦) أي: ليس بأبعدَ من الانتفاءِ والتَّجدُّدِ في الأعراض.

(٧) المرادُ مِن هذا الكلام إثباتُ بقاءِ الأعراض، تقديرُ الكلام: إنَّ الأعراضَ باقيةٌ؛ لأنَّ بقاءَ الأجسامِ ضروريٌّ باتِّفاقِ الحكماءِ والأشاعرةِ، فلو جاز الانصرامُ والتَّجدُّدُ في الأعراضِ، وبَطَل حكمُ الحِسِّ بها، لَوَجَب أن يَجوزَ ذلك في الأجسام أيضاً، وهو سَفْسَطةٌ باتِّفاق الفريقين.

(٨) تمسَّكَ القائلون بقيامِ العَرَضِ بالعَرَضِ، بأنَّ كلَّ واحدٍ من السُّرعةِ والبُطءِ عَرَضٌ قائمٌ بالحركةِ، إذ
=

ولا جِسمٍ، ولا جَوهَرٍ، ....

هنا شيءٌ هو حَرَكةٌ، وآخَرُ هو سرعةٌ أو بُطءٌ، بل هنا حركةٌ مَخصوصةٌ تُسمَّى بالنِّسبةِ إلى بعضِ الحركاتِ سريعةً، وبالنِّسبة إلى بَعضِها بطيئةً.

وبهذا(١) تبيَّن أنَّ ليس السُّرعةُ والبُطءُ نوعين مُختلفين من الحركةِ؛ إذ الأنواعُ الحقيقيَّةُ لا تختلفُ بالإضافات(٢).

(ولا جِسمٌ)؛ لأنَّه مُتركِّبٌ ومُتحيِّزٌ، وذلك أمارةُ الحُدوثِ(٣).

(ولا جَوهَرٌ)، أمَّا عندنا فلأنَّه اسمٌ لِلجُزءِ الذي لا يَتجزَّأُ، وهو مُتحيِّزٌ، وجزءٌ من الجسمِ، واللهُ تعالى مُتعالٍ عن ذلك.

وأمَّا عند الفلاسفة فلأنَّهم وإن جَعَلُوه اسماً لِلمَوجودِ لا في موضوعٍ(٤)، مُجرَّداً(٥) كان

= يقال: «حركةٌ سريعةٌ، وحركةٌ بطيئةٌ»، ولا يقال: «جِسمٌ سريعٌ أو بطيءٌ» إلَّا باعتبارِ حركتِهِ، فيكونُ من الأعراضِ الأوَّليَّةِ للحركةِ.
ردَّ المصنِّفُ هذا الكلامَ بأنَّه ليس في الحركةِ السَّريعةِ أمران موجودانِ هما الحركةُ والسُّرعةُ، وكذا الحالُ في الحركةِ البطيئةِ، بل للحركةِ أنواعٌ مُختلِفةٌ في أنفسِها، يقال لبعضها إذا قيسَ إلى بعضٍ آخر: «سريعةٌ وبطيئةٌ»، فيكونُ كلٌّ من السُّرعةِ والبُطءِ حالةً إضافيَّةً غيرَ مَوجودةٍ في الأعيان، فلم تتمَّ الدِّلالةُ على قيامِ العَرَضِ بالعَرَضِ. اهـ كستلي.

(١) يعني بما ذَكرُوه مِن أنَّ حركةً واحدةً هي سريعةٌ، بالقياس إلى حركةٍ هي بِعَينِها بطيئةٌ، إذا قِيسَتْ إلى أخرى، ظَهَر أنَّ اختلافَ الحركاتِ بالسُّرعةِ والبُطءِ ليس اختلافاً بالذَّاتيَّاتِ، بل بالعوارضِ الإضافيَّةِ.

(٢) فالإنسانُ مثلاً نوعٌ، وهو إنسانٌ سواءٌ أُضيف إلى فرسٍ أو بقرةٍ.

(٣) لأنَّ المُركَّبَ مُحتاجٌ إلى أجزائِهِ، والمُتحيِّزُ مُحتاجٌ إلى حَيِّزِهِ، والاحتياجُ مِن خواصِّ المُمكِنِ.

(٤) قال الفلاسفةُ: الجوهرُ موجودٌ لا في مَوضوعٍ. والعَرَضُ موجودٌ في مَوضُوعٍ.
والمَوضوعُ: هو المَحلُّ المُستغني في تَقوُّمِهِ عن الحالِّ فيه، كالجِسمِ المُستغني عمَّا يَحِلُّ فيه من اللَّونِ والحركةِ.
والمَحَلُّ أعمُّ مِن الموضوعِ؛ لأنَّه قد يَحتاجُ إلى ما يَحلُّ فيه، كالهُيولى والصُّورةِ فإنَّهما جوهران، والصُّورةُ حالَّةٌ في الهُيولى، ومع ذلك فالهُيولى محتاجةٌ في تقوُّمِها إلى الصُّورةِ.

(٥) كالعقول والنُّفوسِ، فإنَّها مجرَّدةٌ عن المكانِ والمادَّةِ والجِهة.

....

أو مُتحيِّزاً[١]، لكنَّهم جعلوه من أقسامِ المُمكِنِ[٢]، وأرادوا به الماهيَّةَ المُمكِنةَ التي إذا وُجِدَت كانت لا في موضوعٍ.

وأمَّا إذا أريد بهما القائمُ بذاتِهِ[٣]، والمَوجودُ لا في موضوعٍ، فإنَّما يَمتنعُ إطلاقُهما على الصَّانعِ من جهةِ عَدَمِ وُرُودِ الشَّرعِ بذلِكَ، مع تبادُرِ الفهمِ إلى المُتركِّبِ والمُتحيِّزِ[٤].

وذهابُ المُجسِّمةِ والنَّصارى إلى إطلاقِ الجِسمِ والجَوهرِ عليه بالمعنى الذي يجبُ تُنزيهُ الله تعالى عنه.

فإن قيل: كيف يَصحُّ إطلاقُ المَوجودِ والواجِبِ والقديمِ، ونحوِ ذلك مِمَّا لم يَرِدْ به الشَّرع؟

قلنا: بالإجماع، وهو من الأدلَّة الشَّرعيَّة. وقد يقال: إنَّ الله تعالى، والواجِبَ، والقديمَ، ألفاظٌ مُترادفةٌ، والوُجودُ لازمٌ للواجب، وإذا وَرَدَ الشَّرعُ بإطلاقِ اسمٍ بِلُغةٍ، فهو إذنٌ بإطلاقِ ما يُرادِفُه من تلك اللُّغة، أو من لُغةٍ أخرى[٥]، وما يُلازِمُ معناه، وفيه نظرٌ[٦] من وجهينِ، أحدهما

(١) كالجسم والهُيولى والصُّورة.

(٢) لمَّا قالت الفلاسفةُ: الجوهرُ هو الموجودُ لا في مَوضوعٍ، والجوهرُ في هذا الكلام يتناولُ الواجبَ، وبعد التَّدقيقِ في مَذهبِهم يتَّضحُ أنَّهم لا يُطلِقون الجوهرَ على الواجبِ، وهذا بوجهين:
ـ أحدهما: أنَّهم قَسَموا المَفهومَ إلى واجبٍ ومُمكِنٍ، والمُمكِنَ إلى جوهرٍ وعَرَضٍ، فالجوهرُ قِسمٌ من المُمكِنِ عندهم، لذا نبَّه على ذلك فقال: «لكنَّهم جَعلوه مِن أقسامِ المُمكِنِ».
ثانيهما: أنَّهم فسَّروا الجوهرَ بماهيَّةٍ إذا وُجِدَت وُجِدَت لا في مَوضوعٍ، والعَرَضَ بماهيَّةٍ إذا وُجِدَت كانت في موضوعٍ. وغايتُهُم الإشارةُ إلى أنَّ وُجودَ المُمكناتِ زائدٌ على ماهيَّاتِها، فعلى هذا لا يتناولُ التَّعريفُ الواجبَ؛ لأنَّ وُجودَهُ الخالصَ عينُ ماهيَّتِهِ عندهم.

(٣) أطلَقَ بعضُ الكرَّاميَّةِ الجِسمَ على الواجبِ تعالى، وفسَّروا الجِسمَ بالقائمِ بذاتِهِ.

(٤) يُفهَمُ من قوله: «فإنَّما يَمتنعُ إطلاقُها...» أنَّ إطلاقَ الجسمِ بمعنى القائمِ بذاتِهِ، أو بمعنى الذَّاتِ والحقيقةِ عليه تعالى، وكذا إطلاقُ الجوهرِ بمعنى المَوجودِ لا في مَوضوعٍ، مِمَّا لا يَستحيلُ عقلاً؛ ولكن المنعُ مِن إطلاقِها من جهةِ عدَمِ وُرُودِ الشَّرعِ بذلك، مع تَبادُرِ الفَهمِ... الخ.

(٥) وذلك نحو «خُدا» بالفارسية، و«god» بالإنكليزيَّة، وغير ذلك.

(٦) وبيان هذين الوجهين:

=

ولا مُصوَّرٍ، ولا مَحدُودٍ، ولا مَعدُودٍ ولا مُتبَعِّضٍ، ولا مُتجزِّئٍ، ولا مُتَرَكِّبٍ، ولا مُتَنَاهٍ.

في التَّرادُفِ، والثاني في اتِّحادِ حكمي المترادِفَين في الإطلاقِ عليه تعالى.

(ولا مُصوَّرٍ)، أي: ذي صُورةٍ وشَكلٍ، مثل: صورةِ إنسانٍ، أو فرسٍ؛ لأنَّ ذلك مِن خواصِّ الأجسامِ، يَتحصَّلُ لها بواسطةِ الكمِّيَّاتِ[١] والكيفيَّاتِ[٢] وإحاطةِ الحُدودِ والنِّهايات.

(ولا مَحدُودٍ)، أي: ذي حدٍّ ونهايةٍ.

(ولا مَعدُودٍ)، أي: ذي عَدَدٍ وكَثرةٍ، يعني: ليس مَحلاً للكمِّيَّاتِ المُتَّصلةِ كالمَقاديرِ[٣]، ولا المُنفصلة كالأعدادِ[٤]، وهو ظاهرٌ.

(ولا مُتبَعِّضٍ، ولا مُتجزِّئٍ)، أي: ذي أبعاضٍ وأجزاء.

(ولا مُتَرَكِّبٍ) منها؛ لِما في كلِّ ذلك من الاحتياجِ المُنافي للوجوبِ، فما له أجزاءٌ يُسمَّى باعتبارِ تألُّفِه منها مُتركِّباً، وباعتبارِ انحلالِهِ إليها مُتبعِّضاً ومُتجزِّئاً[٥].

(ولا مُتَنَاهٍ)؛ لأنَّ ذلك من صفاتِ المقاديرِ والأعدادِ.

= الأول: مِن حيثُ إطلاقُ التَّرادفِ على كلٍّ مِن «الله، الواجب، القديم»، لأنَّ التَّرادُفَ بين اللَّفظينِ هو اتِّحادُ مفهوميهما، كالقعود والجلوس، وهذه الألفاظُ مفهوماتُها مُتغايرةٌ، فالله معناه لغةً: المعبودُ، أو مَن تحيَّر العقلُ فيه، أو مَن يَتضرَّعُ الكلُّ إليه. و «الواجب» ما يَمتنعُ عدَمُهُ، و«القديم» ما لا أوَّلَ لِوُجوده.

الثَّاني: مِن حيثُ اتِّحادُ حُكْمَي المُترادِفَينِ في الإطلاقِ عليه تعالى؛ لأنَّه قد يكونُ أحدُهُما مُوهِماً نَقصاً، فلا يصحُّ إطلاقُهُ عليه تعالى، لذا لا يُطلَقُ عليه تعالى العاقلُ وإن كان مُرادِفاً للعالِمِ؛ لأنَّه مِن العَقلِ بِمَعنى القَيدِ عن ما لا ينبغي.

وكذا حالُ اللازم، فإنَّ الله تعالى خالقُ كلِّ شيءٍ، ويَلزَمُهُ أن يكونَ خالقَ الخنازيرِ، مع أنَّه يجوزُ إطلاقُ المَلزُومِ لا اللَّازمِ.

(١) كالطُّولِ والعَرْضِ والعُمْقِ.

(٢) كالألوانِ والاستقامةِ والانحناءِ.

(٣) لأنَّ المقاديرَ مِن خواصِّ الأجسامِ، والباري تعالى ليس جِسماً.

(٤) لأنَّه تعالى ليس له أجزاءٌ، ولا جُزئيَّاتٌ، ولا شُركاءُ يقعُ في تَعدادِهِم.

(٥) هذان اللَّفظانِ مُترادفان، وقد يُفرَّق بينهما: بأنَّ التَّجزِّي انحلالٌ إلى ما منه التَّركيبُ، كانحلالِ الجسمِ إلى الجواهرِ الفَردةِ، بخلافِ التَّبعيضِ كانحلالِهِ إلى جسمين.

ولا يُوصَفُ بالمائيّةِ، ولا بالكَيفيّةِ، ولا يَتمَكَّنُ في مكانٍ، ....

(ولا يُوصَفُ بالمائيّةِ)[١]، أي: المُجانَسةِ للأشياءِ[٢]؛ لأنَّ معنى قولنا: «ما هو»، أي: مِن أيِّ جنسٍ هو، والمُجانَسَةُ تُوجِبُ التَّمايُزَ عن المُتجانِساتِ بِفُصولٍ مُقوِّمةٍ[٣]، فيلزَمُ التَّركيبُ.

(ولا بالكَيفيّةِ)، أي: مِنَ اللَّونِ، والطَّعمِ، والرَّائحةِ، والحرارةِ، والبُرودةِ، والرُّطوبةِ، واليُبوسةِ، وغيرِ ذلك مِمَّا هو من صفاتِ الأجسامِ وتَوابعِ المِزاجِ والتَّركيب.

(ولا يَتمَكَّنُ في مكانٍ)؛ لأنَّ التَّمكُّنَ عبارة عَن نُفوذِ بُعْدٍ في بُعْدٍ آخرَ، مُتوهَّمٍ أو مُتحقِّقٍ، يُسمُّونه المكان. والبُعدُ: عبارةٌ عن امتدادٍ قائمٍ بالجسمِ أو بِنَفسِهِ عند القائلينَ بِوُجودِ الخَلاءِ، واللهُ تعالى منزَّهٌ عن الامتدادِ والمِقدارِ[٤]؛ لاستلزامِهِ التَّجزُّء.

فإن قيل: الجوهرُ الفَرْدُ مُتحيِّزٌ ولا بُعدَ فيه، وإلَّا لكان مُتجزِّئاً.

قلنا: المُتمكِّنُ أخصُّ من المُتحيِّزِ[٥]؛ لأنَّ الحيِّزَ هو الفراغُ المُتوهَّمُ، الذي يَشغَلُه شيءٌ، مُمتَدّاً أو غيرَ مُمتدٍّ[٦]، والمكانُ ما يشغلُهُ شيءٌ ممتدٌّ[٧].

(١) منسوبٌ إلى «ما» الاستفهاميّةِ مع زيادةِ الهمزةِ. وقد يُزعَمُ أنّها منسوبةٌ إلى «ما هو» بحذفِ الواوِ وقَلْبِ الهاءِ همزةً، والأوَّلُ أقربُ.

(٢) المُجانَسَةُ هي الاتّحادُ في الجنس.

(٣) لأنَّ ماله جنسٌ لا يتقوَّمُ إلَّا بِفَصلٍ يُميِّزُهُ عمَّا يُشارِكُه في الجنس، فيلزم التَّركيبُ من الجنس والفَصلِ.

(٤) الفرقُ بينَ الامتدادِ والمِقدارِ، هو أنَّ الامتدادَ أعمُّ مِن أن يكونَ قائماً بنفسِهِ أو بالجسمِ، والمِقدارَ هو الامتدادُ القائمُ بالجسمِ فقط.

(٥) اعلم أنَّ الحيِّزَ قد يُستعمَلُ مرادفاً للمكانِ، وقد يُستعمَلُ أعمَّ منه.
ومَنشَأُ السُّؤالِ وهو قوله: «فإن قيل: الجوهرُ الفردُ مُتحيِّزٌ...» هو أنَّ الحيِّزَ والمكانَ مترادفان، وحاصلُ الجوابِ هو أنَّ الحيِّزَ أعمُّ من المكانِ.

(٦) فالأوَّلُ: وهو الفراغُ المُتوهَّم الذي يَشغَلُهُ شيءٌ مُمتَدٌّ كالجسم، مكانٌ.
والثاني: وهو الفراغُ المُتوهَّمُ الذي يَشغَلُهُ شيءٌ غيرُ مُمتدٍّ كالجوهرِ الفردِ، حيِّزٌ، لا مكانٌ.
فإن قيل: هذا يُخالِفُ ما ذكره الشَّارحُ في آخِرِ بحثِ حُدوثِ العالَمِ، مِن أنَّ الحيِّزَ هو الفراغُ المُتوهَّمُ الذي يَشغَلُهُ الجسمُ.
أجيب: بأنَّ المذكورَ ثَمَّتَ تعريفُ حيِّزِ الجسمِ، لا مُطلَقُ الحيِّزِ.

(٧) قوله: «والمكان.....إلخ» زيادة من «ج»

ولا يَجرِي عليه زَمانٌ، ....

فما ذَكَره دليلٌ على عدمِ التَّمكُّنِ في المكان، وأمَّا الدَّليلُ على عدَمِ التَّحيُّزِ، فهو أنَّه لو تَحيَّز: فإمَّا في الأزلِ فَيلزَمُ قِدمُ الحيِّزِ، أو لا، فيكونُ محلاً للحوادِثِ، وأيضاً إمَّا أن يُساوِيَ الحيِّزَ أو يَنقُصَ عنه، فيكونَ مُتناهياً، أو يزيدَ عليه، فيكونَ مُتجزِّئاً.

وإذا لم يكن في مكانٍ لم يكن في جهةٍ، لا عُلْوٍ ولا سُفلٍ، ولا غيرِهما؛ لأنَّها إمَّا حدودٌ وأطرافٌ للأمكنة، أو نَفْسُ الأمكنةِ باعتبار عُروضِ الإضافةِ إلى شيءٍ[1].

(ولا يَجرِي عليه زَمانٌ)[2]؛ لأنَّ الزَّمان عندنا: عبارةٌ عن مُتجدِّدٍ[3] مَعلُومٍ يُقدَّر به مُتجدِّدٌ آخر.

وعند الفلاسفة: عبارةٌ عن مِقدارِ الحركة، واللهُ تعالى منزَّهٌ عن ذلك.

واعلم أنَّ ما ذكَرَه في التَّنزيهات بَعضُها يُغني عن البعض، إلَّا أنَّه حاول التَّفصيلَ والتَّوضيحَ في ذلك، قضاءً لحقِّ الواجبِ في بابِ التَّنزيهِ، ورَدّاً على المشبِّهةِ والمُجسِّمةِ وسائرِ فِرَقِ الضَّلالِ والطُّغيانِ بأبلَغِ وجهٍ وأوكدِهِ، فلم يُبالِ بِتكريرِ الألفاظِ المُترادِفَةِ، والتَّصريحِ بما عُلِمَ بطريقِ الالتزامِ.

---

(١) معناه: أنَّ المتكلِّمين قالوا: الجهاتُ هي الأمكنةُ مِن حيثُ الإضافةُ، فإنَّ السَّماءَ الأولى فوقٌ بالنِّسبةِ إلى الأرض، وتحتٌ بالنِّسبةِ إلى السَّماءِ الثَّانيةِ، وعلى كلٍّ فهي مكانٌ لِمَن حَلَّ فيها.

(٢) معناه: أنَّ وُجودَهُ تعالى غيرُ متعلِّقٍ بالزَّمانِ، فهو جلَّ جلالُهُ قبلَ الزَّمانِ، ومع الزَّمانِ، وبعده. ومعنى قولهم: «اللهُ في الزَّمان» أنْ لا يُمكِنَ حصولُهُ إلَّا في الزَّمان، تعالى الله عن ذلك.

(٣) المُتجدِّدُ: حادثٌ يَحدُثُ شيئاً فشيئاً، ولا يَثبُتُ على حالٍ واحدةٍ، ولا شكَّ أنَّ بعضَ المُتجدِّدِ معلومٌ، وبعضَهُ مَجهولٌ، فإذا قُدِّر المجهولُ بالمَعلوم، فهذا المَعلومُ هو الزَّمانُ عند الأشاعرةِ.
وقد يَنعكِسُ التَّقديرُ لانعكاسِ العِلمِ والجهلِ، فإذا قيل: متى قَدِمَ الأميرُ؟، فيقال: «يومَ ذَهَبَ زيدٌ» إنْ كان السَّائلُ عالماً بيوم ذهابِهِ، وإذا قيل: «متى ذهب زيدٌ؟»، فيقال: «يومَ قَدِمَ الأميرُ» إن كان السَّائلُ مُستحضراً ليومِ قُدومِهِ، فعلى الأوَّلِ يكونُ ذهابُ زيدٍ زماناً لِقُدومِ الأميرِ، وعلى الثَّاني بالعكس.
وتَختلِفُ الأزمنةُ لاختلافِ التَّقديراتِ على حَسَبِ اصطلاحاتِ النَّاسِ، فإذا قيل: كم جلَسَ الأميرُ؟، فيقولُ القارئ: قَدْرَ ما تُقرأ سورةُ البقرة، ويقولُ الخيَّاط: قَدْرَ ما يُخاطُ الثَّوبُ، وتقولُ المرأة: قَدْرَ ما يُغزَلُ رُبعُ رطلٍ.

. . . .

ثمَّ إنَّ مبنى التَّنزيهِ عمَّا ذكرتُ على أنَّها تُنافي وُجوبَ الوجودِ؛ لِما فيها من شائبةِ الاحتياجِ والحُدُوثِ والإمكان، على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشايخُ:

ـ مِن أنَّ مَعنى العَرَضِ بِحَسَبِ اللُّغة: ما يَمتنِعُ بَقاؤه، ومعنى الجوهرِ: ما يَتركَّبُ عنه غيرُهُ، ومعنى الجسم: ما يَتركَّبُ هو عن غيرِهِ؛ بدليل قولِهِم: «هذا الجسمُ أجسَمُ[١] من ذاك».

ـ وأنَّ الواجِبَ لو تركَّبَ فأجزاؤه إمَّا أن تتَّصفَ بصفاتِ الكمالِ[٢]، فيلزَمُ تَعدُّدُ الواجبِ، أو لا، فيلزَمُ النَّقصُ والحُدوثُ.

وأيضاً إمَّا أن يكونَ على جميعِ الصُّورِ والأشكالِ والكيفيَّاتِ، فيلزَمُ اجتماعُ الأضدادِ، أو على بَعضِها ـ وهي مُستويةٌ في إفادةِ المَدحِ والنَّقصِ[٣]، وفي عدَمِ دِلالة المُحدَثاتِ عليه[٤] ـ فَيَفتقِرُ إلى مُخصِّصٍ[٥]، فيدخلُ تحتَ قدرةِ الغيرِ، فيكونُ حادثاً.

بخلافِ مثلِ العلمِ والقدرةِ[٦]، فإنَّها صفاتُ كمالٍ، تدلُّ المُحدثاتُ على ثُبوتِها، وأضدادُها صفاتُ نُقصانٍ، لا دِلالةَ على ثُبوتِها؛ لأنَّها[٧] تَمسكاتٌ ضعيفةٌ تُوهِنُ عقائدَ الطَّالبين، وتُوسِّعُ مَجالَ الطَّاعنين، زعماً منهم أنَّ تلك المَطالِبَ العاليةَ مَبنيَّةٌ على أمثالِ هذه الشُّبَه الواهية.

واحتَجَّ المخالِفُ بالنُّصوصِ الظَّاهرةِ، في الجهةِ والجِسميَّةِ والصُّورةِ والجَوارح، وبأنَّ كلَّ مَوجُودَينِ فَرَضاً، لا بدَّ أن يكونَ أحدُهُما متَّصلاً بالآخَرِ، مُماسَّاً له، أو مُنفصلاً عنه

---

(١) أي: أكثَرُ أجزاءً.

(٢) وأعظَمُ صفاتِ الكمالِ وُجوبُ الوُجودِ، فتكونُ أجزاؤهُ كلُّها واجبةَ الوجودِ، فيلزَمُ تَعدُّدُ الواجبِ.

(٣) في هذه التَّسويةِ نظَرٌ؛ لأنَّ بعضَ الصِّفاتِ حَرِيَّةٌ بالمَدحِ، كالحُسنِ في الصُّورةِ الحَسَنةِ، وبَعضُها حقيقةٌ بالنَّقصِ، كالقُبحِ في الصُّورةِ القَبيحةِ.

(٤) حيثُ زعموا أنَّ وجهَ ثُبوتِ الصِّفاتِ للواجِبِ، هو دِلالةُ المَصنوعاتِ عليها. وفاتَهُم أنَّ المُحدَثاتِ طُرُقٌ تُرشِدُنا إلى العِلمِ بِوُجودِ الصِّفاتِ الثَّابتةِ للواجِبِ، وليست عِلَلاً لِثُبوتِها له.

(٥) حيثُ يُخصِّصُ الواجبَ بِبَعضِ هذه الصِّفاتِ.

(٦) أي: والحياة، فإنَّ ثبوتَها للواجِبِ لا يَحتاجُ إلى مُخصِّص.

(٧) دليلٌ لقوله فيما تقدَّمَ: «لا على ما ذهب إليه المشايخ».

ولا يُشبِهُهُ شيءٌ، ....

مبايناً له في الجهةِ[١]، واللهُ تعالى ليس حالاً، ولا مَحلاً لِلعالَم[٢]، فيكون مُبايناً للعالَمِ في جهةٍ[٣]، فيَتحيَّزُ[٤]، فيكونُ جسماً، أو جُزءَ جسمٍ مُصوَّراً مُتناهياً[٥].

والجواب: أنَّ ذلك وَهْمٌ مَحْضٌ، وحُكمٌ على غيرِ المَحسوسِ بأحكامِ المَحسوسِ، والأدلَّةُ القَطعيَّةُ قائمةٌ على التَّنزيهاتِ، فيجبُ أن يُفوَّضَ عِلمُ النُّصوصِ إلى الله تعالى، على ما هو دأبُ السَّلفِ إيثاراً للطَّريق الأسلَم، أو تُؤوَّلَ تأويلاتٍ صحيحةً على ما اختاره المتأخِّرون، دفعاً لِمَطاعِنِ الجاهلين، وجَذْباً بِضَبْعِ[٦] القاصرين، وسلوكاً للسَّبيل الأحكم.

(ولا يُشبِهُهُ شيءٌ)، أي: لا يُماثِلُهُ شيءٌ، أمَّا إذا أُريدَ بِالمُماثَلةِ الاتِّحادُ في الحقيقةِ، فظاهرٌ، وأمَّا إذا أُريدَ بها كونَ الشَّيئينِ بحيث يَسُدُّ أحدُهُما مَسَدَّ الآخَرِ، أي: يَصلُحُ كلُّ واحدٍ لِما يَصلُحُ له الآخَرُ، فلأنَّ شيئاً من الموجوداتِ لا يَسُدُّ مَسدَّه في شيءٍ من الأوصاف، فإنَّ أوصافَهُ من العِلمِ والقُدرةِ وغيرِ ذلك أجلُّ وأعلى مِمَّا في المخلوقاتِ، بحيثُ لا مُناسبةَ بينهما.

قال في البداية: إنَّ العِلمَ مِنَّا مَوجودٌ، وعَرَضٌ، ومُحدَثٌ، وجائزُ الوُجودِ، ويَتجدَّدُ في كلِّ زمانٍ، فلو أثبتنا العِلمَ صفةً لله تعالى، لكان مَوجوداً، وَصفةً، وقديماً، وواجبَ الوُجودِ، ودائماً من الأزلِ إلى الأبد، فلا يُماثِلُ عِلمَ الخَلقِ بِوَجهٍ من الوجوه. هذا كلامه، وقد صرَّحَ بأنَّ المُماثلَةَ عندنا إنَّما تَثبُتُ بالاشتراك في جميعِ الأوصافِ، حتَّى لو اختلفا في وصفٍ واحدٍ انتفت المماثلةُ.

وقال الشَّيخُ أبو المعين في التَّبصِرة: إنَّا نجدُ أهلَ اللُّغةِ لا يَمتنعونَ مِن القولِ بأنَّ زيداً مِثلٌ لِعَمرٍو في الفقه، إذا كان يُساويه فيه، ويَسُدُّ مسدَّه في ذلك الباب، وإن كان بينهما

(١) بحيثُ إذا كان أحدُهُما في جهةِ الجُنوبِ عن الآخَرِ، كان الثَّاني في جهةِ شَمالٍ عنه.
(٢) معناه: أنَّه تعالى مُنزَّهٌ عن الحُلولِ في العالَم، وعن حُلولِ العالَمِ فيه.
(٣) أي: فيكونُ اللهُ مُبايناً للعالَمِ في الجهةِ، فيكونُ في جهةِ العُلو على طِبْقِ النُّصوصِ، ولأنَّها أشرفُ الجِهات.
(٤) لأنَّ كلَّ ما في جهةٍ فهو في حيِّزٍ بالضَّرورةِ.
(٥) لأنَّ كلَّ متحيِّزٍ جسمٌ، أو جزءُ جسمٍ، وكلَّ جسمٍ أو جُزءَ جِسمٍ مُصوَّرٌ ومُتناهي.
(٦) الضَّبعُ ـ بفتح الضاد وسكون الباء ـ العَضُد.

ولا يَخرُجُ عَنْ عِلمِهِ وقُدرَتِهِ شَيءٌ.

مُخالَفَةٌ بوجوهٍ كثيرةٍ.

وما يقوله الأشعريُّ: مِن أنَّه لا مُماثَلَةَ إلَّا بالمُساواةِ مِن جميعِ الوجوهِ، فاسدٌ؛ لأنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «الحِنطَةُ بالحِنطَةِ مِثلاً بِمِثلٍ»[١]، وأراد به الاستواءَ في الكيلِ لا غير، وإن تفاوَتَ الوزنُ وعدَدُ الحبَّاتِ، والصَّلابةُ والرَّخاوةُ، والظَّاهرُ أنَّه لا مُخالَفَةَ؛ لأنَّ مُرادَ الأشعريِّ المُساواةُ مِن جَميعِ الوُجوهِ فيما به المُماثَلَةُ، كالكيلِ مَثَلاً[٢]، وعلى هذا يَنبغي أنْ يُحمَلَ كلامُ البدايةِ أيضاً، وإلَّا فاشتراكُ الشَّيئينِ في جميعِ الأوصافِ، ومُساواتُهُما مِن جميعِ الوجوهِ، يرفَعُ التَّعدُّدَ، فكيف يُتصوَّرُ التَّماثل؟.

(ولا يَخرُجُ عَنْ عِلمِهِ وقُدرَتِهِ شَيءٌ)؛ لأنَّ الجَهلَ بالبَعضِ، أو العجزَ عن البعضِ نَقصٌ وافتقارٌ إلى مُخصِّصٍ، مع أنَّ النُّصوصَ القَطعيَّةَ ناطقةٌ بِعُمومِ العلمِ، وشُمولِ القُدرةِ، فهو بكلِّ شيءٍ عليمٌ، وعلى كلِّ شيءٍ قديرٌ.

لا كما زعمتِ الفلاسفةُ: مِن أنَّه لا يَعلَمُ الجُزئيَّاتِ، ولا يَقدِرُ على أكثَرِ من واحدٍ. والدَّهريَّة[٣]: أنَّه تعالى لا يَعلَمُ ذاتَهُ. والنَّظَّامُ[٤]: على أنَّه لا يَقدِرُ على خَلقِ الجَهلِ والقَبيحِ. والبَلخيُّ: على أنَّه لا يَقدِرُ على مِثلِ مَقدُورِ العبدِ. وعامَّةُ المعتزلةِ: أنَّه لا يَقدِرُ على نَفسِ مَقدُورِ العبد.

---

(١) الحديثُ أخرجه أكثَرُ من واحدٍ، وأصلُهُ عند مسلم في المساقاة، باب: الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً (١٥٨٨) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «التَّمرُ بالتَّمرِ، والحِنطةُ بالحِنطةِ، والشَّعيرُ بالشَّعيرِ، والمِلحُ بالمِلحِ، مِثلاً بِمِثلٍ، يداً بيدٍ، فمَنْ زاد أو استزادَ فقد أربى، إلَّا ما اختَلَفَت ألوانُهُ».

(٢) أي: بأنَّه لا يكونُ كيلٌ أكثَرَ مِن كيلٍ. وليس مرادُهُ الاستواءَ في الوُجوهِ كلِّها على الإطلاق، فإنَّه غيرُ مَعقولٍ بين شيئين.

(٣) الدَّهريَّةُ: فِرقةٌ مِن الكفَّارِ، ذهبوا إلى قِدَمِ الدَّهرِ، واستناد الحوادثِ إلى الدَّهرِ، كما أخبَرَ اللهُ تعالى عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤] كذا في شرح المقاصد. وذهبوا إلى تَركِ العباداتِ رأساً لأنَّها لا تُفيد، وإنَّما الدَّهرُ بما يقتضيه مجبولٌ من حيثُ الفِطرةُ على ما هو الواقع منه. اهـ انظر موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٨٠٠).

(٤) إبراهيم بن سَيَّار بن هانئ النَّظَّام، أحدُ فرسان أهل النَّظر والكلام، على مذهب المعتزلة، توفي سنة (٢٣١)هـ، له تصانيف منها: النكت. اهـ معجم المؤلفين (١/ ٣٧).

ولهُ صِفاتٌ ....

بيان أنَّ لله صفاتٍ أزليةً قائمةً بذاته

(وله صِفاتٌ) لِما ثَبَتَ مِن أنَّه عالمٌ قادرٌ حيٌّ إلى غير ذلك، ومعلومٌ أنَّ كلاًّ من ذلك يدلُّ على معنى زائدٍ على مفهومِ الواجبِ[١].

وليس الكلُّ ألفاظاً مترادفةً[٢]، وأنَّ صِدقَ المُشتقِّ على الشَّيءِ يقتضي ثُبوتَ مَأخَذِ الاشتقاقِ له، فَيَثبتُ له صِفَةُ العلمِ والقُدرةِ والحياةِ وغيرِ ذلك، لا كما يَزعُمُ المعتزلةُ من أنَّه عالمٌ لا عِلمَ له، قادرٌ لا قُدرةَ له، إلى غير ذلك[٣]، فإنَّه محالٌ ظاهرٌ، بِمَنزلةِ قولنا: أسودُ لا سَوادَ له.

وقد نَطَقتِ النُّصوصُ بِثُبوتِ عِلمِهِ وقُدرتِهِ وغيرهما، ودلَّ صدورُ الأفعالِ المُتقَنَةِ على وُجودِ علمِهِ وقُدرتِهِ، لا على مجرَّدِ تَسميتِهِ عالماً وقادراً.

وليس النِّزاعُ في العلمِ والقُدرةِ التي هي مِن جُملةِ الكيفيَّاتِ والمَلَكاتِ[٤]؛ لِما صرَّح به مشايخنا رحمهم الله تعالى، من أنَّ الله تعالى حيٌّ وله حياةٌ أزليَّةٌ، ليست بِعَرَضٍ، ولا مستحيل البقاءِ، واللهُ تعالى عالمٌ ولَهُ عِلمٌ أزليٌّ شاملٌ ليس بِعَرَضٍ، ولا مُستحيل البقاءِ، ولا ضروريٌّ ولا مكتسبٌ، وكذا في سائر الصِّفات.

---

(١) أراد بذلك الاستدلالَ على أنَّ الصِّفاتِ غيرُ الذَّاتِ. فإنَّ «العالِمَ» يدلُّ على ذاتٍ متَّصفةٍ بالعلم، وأنَّ هذه الذَّاتَ مُنكشِفٌ عندها الأشياء، و «القادر» كذلك يدلُّ على ذاتٍ يَصحُّ منها الفعلُ والتَّركُ، و «الحيُّ» يدلُّ على ذاتٍ يصحُّ أن تتَّصفَ بالعلمِ والقدرةِ، وهذه الصِّفاتُ ونحوها غيرُ الواجبِ ضرورةَ المُغايَرَةِ بين الشَّيءِ وما هو ثابتٌ له.

(٢) بعد ما أثبتَ تَغايُرَ الصِّفاتِ وزيادَتَها، أراد إثباتَ تعدُّدِ الصِّفاتِ فقال: «ليس الكلُّ ألفاظاً مترادفةً».

(٣) الذي ذهب إليه المعتزلةُ أنَّ صفاتِهِ تعالى هي عينُ ذاتِهِ، بمعنى: أنَّ كلَّ ما يُعتَقَدُ أنَّه صادرٌ عن صفاتِهِ، فهو صادرٌ عن ذاتِهِ المُقدَّسةِ، فاللهُ تعالى عندهم قادرٌ بذاتِهِ لا بِقُدرةٍ زائدةٍ على الذَّاتِ، وعالمٌ بذاتِهِ لا بِعلمٍ زائدٍ على الذَّاتِ، إلى غير ذلك.

(٤) الكيفيَّاتُ: هي الأعراضُ المَعدودةُ من مَقولةِ الكيف. والمَلَكاتُ جمع مَلَكَة، وهي: الكيفيَّةُ الرَّاسخةُ التي يَعسُرُ زوالُها، ويُقابِلُها الحال، وهو: الكيفيَّةُ الغيرُ الرَّاسخةِ، فَعِلمُ المُدرِّسين مَلَكَةٌ، وعِلمُ المبتدئين حالٌ.

أزليَّةٌ قائِمةٌ بِذاتِهِ، ....

بل النِّزاعُ في أنَّه كما أنَّ للعَالِمِ منَّا عِلماً هو عَرَضٌ قائمٌ به، زائدٌ عليه حادثٌ، فهل لصانِعِ العالَمِ علمٌ هو صفةٌ أزليةٌ قائمةٌ به، زائدةٌ عليه، وكذا جميعُ الصِّفات ؟.

فأنكَرَهُ الفلاسفةُ والمعتزلةُ، وزَعَموا أنَّ صفاتِهِ عينُ ذاتِهِ، بمعنى: أنَّ ذاتَهُ تُسمَّى باعتبار التَّعلُّقِ بالمعلومات عالِماً، وبالمقدوراتِ قادراً، إلى غير ذلك، فلا يلزَمُ تكثُّرٌ في الذَّاتِ، ولا تَعدُّدٌ في القُدماءِ والواجباتِ.

والجوابُ ما سَبَقَ[١]: مِن أنَّ المُستحيلَ تَعدُّدُ الذَّواتِ القديمةِ، وهو غيرُ لازِمٍ، ويَلزَمُكُم كونُ العِلمِ مثلاً قُدرةً وحياةً وعالِماً وحيّاً وقادراً وصانعاً للعالَمِ، ومعبوداً للخَلقِ[٢]، وكونُ الواجبِ غيرَ قائمٍ بذاتِهِ[٣]، إلى غير ذلك من المُحالات.

(أزليَّةٌ) لا كما تزعُمُ الكرَّاميَّةُ[٤] مِن أنَّ له صفاتٍ لكنَّها حادثةٌ؛ لاستحالةِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ تعالى، (قائِمةٌ بِذاتِهِ) ضرورةَ أنَّه لا معنى لصفةِ الشَّيءِ إلَّا ما يقوم به، لا كما تزعُمُ المعتزلةُ، مِن أنَّه مُتكلِّمٌ بكلامٍ هو قائمٌ بغيرِهِ، لكن مرادُهُم نفيُ كونِ الكلامِ صفةً له، لا إثباتُ كونِهِ صفةً له غيرَ قائمةٍ بذاتِهِ.

---

(١) أي: عند شرحِ قولِ الماتنِ ﷺ: «القديم».

(٢) لأنَّ الكلَّ عبارةٌ عن ذاتِ الواجِبِ بناءً على مَذهبِكُم.

(٣) بيانُ هذا الكلام: أنَّ الصِّفاتِ غيرُ قائمةٍ بذاتها، بل بِمَوصُوفِها بالبداهةِ، فيلزَمُ على تقديرِ اتِّحادِ الذَّاتِ والصِّفاتِ، أن يكونَ الواجبُ قائماً بالغير.

(٤) فِرقَةٌ من المُشبِّهةِ، أصحابُ أبي عُبيد الله محمَّدِ بن كَرَّام، القائل بالتجسيم، ت (٢٥٥)هـ.

وهي لا هُوَ، ولا غَيرُهُ.

بيانُ أنَّ صفاته تعالى لا هو ولا غيره

ولمَّا تَمسَّكتِ المعتزلةُ بأنَّ في إثباتِ الصِّفاتِ إبطالَ التَّوحيدِ، لِما أنَّها موجوداتٌ قديمةٌ مُغايرةٌ لذاتِ الله تعالى، فيلزَمُ قِدَمُ غيرِ اللهِ تعالى، وتعدُّدُ القُدَماءِ، بل تَعدُّدُ الواجبِ لذاتِهِ، على ما وَقَعَت الإشارةُ إليه في كلام المُتقدِّمين، والتَّصريحُ به في كلام المتأخِّرين، من أنَّ واجبَ الوجودِ بالذَّاتِ هو اللهُ تعالى وصفاتُهُ[1]، وقد كَفَرتِ النَّصارى بإثباتِ ثلاثةٍ من القُدَماءِ، فما بالُ الثَّمانية أو أكثر؟.

أشار إلى الجواب بقوله: (وهي لا هُوَ، ولا غَيرُهُ)، يعني: أنَّ صفاتِ اللهِ تعالى ليست عينَ الذَّاتِ، ولا غيرَ الذَّاتِ[2]، فلا يلزَمُ قِدَمُ الغيرِ، ولا تكثيرُ القُدَماءِ.

والنَّصارى وإن لم يُصرِّحوا بالقُدَماءِ المُتغايرةِ، لكن لَزِمَهم ذلك؛ لأنَّهم أثبتوا الأقانيمَ الثَّلاثةَ، التي هي: الوجودُ، والعِلمُ، والحياةُ، وسَمَّوها الأبَ والابنَ وروحَ القُدُس[3]، وزَعَمُوا أنَّ أُقنُومَ العِلمِ قد انتَقَلَ إلى بَدَنِ عيسى عليه السَّلام، فَجوَّزوا الانفكاكَ والانتقالَ، فكانت ذواتاً مُتغايرةً.

ولقائلٍ أن يَمنَعَ تَوقُّفَ التَّعدُّدِ والتَّكثُّرِ على التَّغايرِ، بمعنى جوازِ الانفكاكِ[4]؛ لِلقطعِ

---

(١) وقد مرَّ معنا كلامُ الإمامِ حَميد الدِّين الضَّرير، حيث صرَّح بأنَّ الواجبَ لذاتِهِ هو الله تعالى وصفاته. انظر ص (٧٨).

(٢) أي: صفاته تعالى ليست غيراً منفكّاً عن ذاتِهِ، بحيثُ يُمكِنُ أن تَقُومَ بنفسِها، بل هي غيرٌ قائمٌ بذاته تعالى، وهذا لا ينافي أنَّ حقيقَتَها غيرُ حقيقةِ الذَّاتِ، فهي ليست غيراً منفكّاً وإن كانت غيراً ـ أي: بالمفهوم ـ ملازماً.

(٣) زعم النَّصارى بأنَّ الذَّاتَ المُقدسَّةَ هي نفسُ الوجودِ الذي سَمَّوه الأبَ، ونفسَ العِلم الذي سَمَّوه الابنَ، ونفسَ الحياةِ الذي سَمَّوها روحَ القُدُسِ، فجعلوا الذَّاتَ الواحدةَ نفسَ الصِّفاتِ الثَّلاث، وهو ظاهرُ البُطلان.
ولمَّا كانت هذه الصِّفاتُ الثَّلاثُ أصلَ المَوجوداتِ، سَمَّوها أقانيم؛ لأنَّ الأُقنوم في اللُّغةِ اليونانية معناه الأصلُ.

(٤) وذلك بأن يقول: إنَّ تَوقُّفَ التَّعدُّدِ على التَّغاير المُنفكِّ مُمتنعٌ، بدليل أنَّ مراتبَ الأعدادِ مُتعدِّدةٌ =

....

بأنَّ مراتبَ الأعدادِ، من الواحد والاثنين والثَّلاثةِ، إلى غير ذلك مُتعدِّدةٌ مُتكثِّرةٌ، مع أنَّ البعضَ جزءٌ مِن البعضِ، والجُزءُ لا يُغايرُ الكلَّ.

وأيضاً لا يُتصوَّر نزاعٌ من أهلِ السُّنَّةِ في كثرةِ الصِّفاتِ وتَعدُّدِها، مُتغايرةً كانت أو غيرَ مُتغايرةٍ.

فالأولى أن يقال[1]: المُستحيلُ تَعدُّدُ ذَواتٍ قديمةٍ، لا ذاتٍ وصفاتٍ، وأنَّه لا يُجترَأ على القولِ بكونِ الصِّفاتِ واجبةَ الوُجودِ لذاتِها[2]، بل يقال: هي واجبةٌ لا لِغَيرِها، بل لِما ليس عَيْنَها ولا غيرَها، أعني: ذاتَ اللهِ تعالى وتقدَّس.

ويكونُ هذا مُرادَ مَن قال: «الواجبُ الوجودِ لذاتِهِ هو اللهُ تعالى وصفاتُه»، يعني: أنَّها واجبةٌ لذاتِ الواجبِ تعالى وتقدَّسَ، وأمَّا في نَفسِها فهي مُمكِنَةٌ، ولا استحالةَ[3] في قِدَمِ المُمكنِ إذا كان قائماً بذاتِ القديمِ، واجباً له، غيرَ مُنفصلٍ عنه، فليس كلُّ قديمٍ إلهاً حتَّى يلزَمَ مِن وُجودِ القُدَماءِ وجودُ الآلهةِ.

= مُتكثِّرةٌ، وهي غيرُ منفكَّةٍ، فيكون التَّعدُّدُ ثابتاً مع عدَمِ الانفكاكِ.

(١) أي: في الرَّدِّ على المُعتزلةِ.

(٢) أي: ولا يُجابُ قولُ المعتزلةِ: «يَلزَمكم تعدُّدُ الواجبِ لذاتِهِ» بالتزامِ هذا التَّعدُّدِ وتسليمِهِ، بناءً على ما نُقِل عن بعضِ أهلِ السُّنَّةِ من القولِ بأنَّ صفاتِ الله تعالى واجِبةٌ لذاتها؛ لأنَّ القولَ بوجوبِ صفاتِ اللهِ لذاتِها جُرأةٌ عظيمةٌ مع بُطلانِها بالأدلَّة. وقد مرَّ نقلُ كلامِ الضَّريري عند شرحِ قولِ الماتن: «القديم».

(٣) لمَّا كان في إمكانِها إشكالٌ، وهو أنَّه قد تقرَّرَ عند الأشاعرةِ أنَّ كلَّ مُمكنٍ حادثٌ، أي: مسبوقٌ بعَدَمٍ؛ لأنَّ الواجبَ مختارٌ، ومعلولُ المختارِ لا يكونُ قديماً يَسبِقُ الاختيارَ على وُجودِهِ. أجاب بقوله: «ولا استحالةَ في قِدَمِ.... الخ».

وحاصلُ الجواب: أنَّ قِدَمَ المُمكِنِ إنَّما يَستحيلُ إذا كان صادراً عن الواجبِ بالاختيارِ، والصِّفاتُ ليست كذلك، بل استنادُها إلى الذَّاتِ كاستنادِ اللَّازمِ إلى المَلزومِ على سبيلِ الإيجابِ، وكلُّ ما صَدَرَ عن الواجبِ بالإيجابِ فهو قديمٌ، فثَبَتَ أنَّ القولَ بِتَعدُّدِ القُدَماءِ لا يُنافي التَّوحيدَ، إلَّا إذا كانت القُدَماءُ واجباتٍ غيرَ مُمكِنات.

....

لكن ينبغي أن يقال: اللهُ تعالى قديمٌ بصفاتِهِ، ولا يُطلَقُ القولُ بالقُدَماءِ لئلا يذهبَ الوَهْمُ إلى أنَّ كُلّاً منها قائمٌ بذاتِهِ، موصوفٌ بصفاتِ الألوهيَّةِ.

ولِصُعوبةِ هذا المَقامِ ذهبتِ المُعتزلةُ والفلاسفةُ إلى نفي الصِّفاتِ، والكرَّاميَّةُ إلى نَفْي قِدَمِها، والأشاعرةُ إلى نَفْي غَيْرِيَّتِها وعَيْنِيَّتِها.

فإن قيل: هذا[1] في الظَّاهر رفعٌ للنَّقيضينِ[2]، وفي الحقيقةِ جمعٌ بينهما؛ لأنَّ نَفْيَ الغَيريَّةِ صريحاً مَثَلاً، إثباتُ العينيَّةِ ضِمناً، وإثباتُها ضِمناً مع نَفْيِ العَينيَّةِ صريحاً، جمعٌ بين النَّقيضين، وكذا في نَفْيِ العَينيَّةِ صَريحاً جَمعٌ بينهما؛ لأنَّ المَفهومَ من الشَّيءِ إن لم يكنْ هو المَفهومَ مِن الآخَرِ، فهو غيرُهُ، وإلَّا فعينُهُ، ولا يُتصوَّر بينهما واسطةٌ.

قلنا: قد فَسَّروا الغَيريَّةَ بكونِ المَوجودَينِ بحيثُ يُقدَّرُ ويُتصوَّرُ وجودُ أحدِهِما مع عدَمِ الآخَرِ، أي: يُمكنُ الانفكاكُ بينهما. والعينيَّةَ باتِّحادِ المَفهومِ بلا تفاوتٍ أصلاً، فلا يكونانِ نَقيضَينِ، بل يُتصوَّرُ بينهما واسطةٌ، بأن يكون الشَّيءُ بحيثُ لا يكونُ مَفهومُهُ مَفهومَ الآخَرِ، ولا يُوجَدُ بدونِهِ، كالجُزءِ مع الكلِّ، والصِّفةِ مع الذَّاتِ، وبعضِ الصِّفاتِ مع البعضِ، فإنَّ ذاتَ اللهِ تعالى وصفاتِه أزليَّةٌ، والعدَمُ على الأزليِّ محالٌ، والواحدُ من العشرةِ يَستحيلُ بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونِهِ؛ إذ هو منها، فعَدَمُها عدَمُهُ، ووجودُها وُجودُهُ.

بخلاف الصِّفاتِ المُحدَثةِ، فإنَّ قيامَ الذَّاتِ بدونِ تلكِ الصِّفاتِ المُعيَّنة مُتصوَّرٌ، فتكونُ غيرَ الذَّاتِ، كما ذكره المشايخ.

وفيه نظَرٌ[3]؛ لأنَّهم إن أرادوا صحَّةَ الانفكاكِ من الجانبين، انتَقَضَ بالعالَمِ مع

---

(١) أي: نَفْيُ الغَيريَّةِ والعَينيَّةِ عن الصِّفاتِ.

(٢) النَّقيضان: هما الأمران اللَّذانِ يَتمانَعانِ ويَتَدافعانِ، بحيثُ يَقتضي لذاتِهِ تَحقُّقُ أحدِهِما في نَفسِ الأمرِ انتفاءَ الآخَرِ، وبالعكس، كالإيجابِ والسَّلبِ، فإنَّه إذا تحقَّق الإيجابُ بين الشَّيئينِ انتفى السَّلبُ، وبالعكس.

(٣) أي: وفي تعريفِ الغيريَّةِ بإمكانِ الانفكاكِ.

....

الصَّانعِ[١]، والعَرَضِ مع المحلِّ[٢]؛ إذ لا يُتصوَّر وُجودُ العالَم مع عدَمِ الصَّانعِ؛ لاستحالةِ عدَمِهِ، ولا وُجودُ العَرَضِ كالسَّوادِ مثلاً، بدونِ المَحلِّ، وهو ظاهرٌ، مع القَطعِ بالمُغايَرة[٣] اتِّفاقاً.

فإن اكتَفَوا بجانبٍ واحدٍ، لَزِمَت المُغايَرةُ بين الجُزءِ والكلِّ، وكذا بين الذَّاتِ والصِّفةِ؛ لِلقَطعِ بِجَوازِ وُجودِ الجُزءِ بِدُونِ الكلِّ، والذَّاتِ بِدُونِ الصِّفةِ[٤].

وما ذُكِر من استحالةِ بقاءِ الواحدِ بِدُونِ العَشرةِ، ظاهرُ الفسادِ.

ولا يقال: المُرادُ[٥] إمكانُ تَصوُّرِ وُجودِ كلٍّ منهما مع عَدَمِ الآخر ولو بالفَرْضِ، وإن كان مُحالاً، والعالَمُ قد يُتصوَّرُ مَوجوداً، ثمَّ يُطلَبُ بالبرهانِ ثُبوتُ الصَّانعِ[٦]، بخلافِ الجُزءِ مع الكلِّ[٧]، فإنَّه كما يَمتنِعُ وجودُ العَشَرةِ بدونِ الواحدِ، يَمتنعُ وُجودُ الواحدِ من العَشَرةِ بدون العَشرةِ؛ إذْ لو وُجِدَ لَما كان واحداً من عَشرةٍ[٨].

والحاصلُ: أنَّ وَصْفَ الإضافةِ[٩] مُعتَبَرٌ، وامتناعَ الانفكاكِ حينئذٍ ظاهرٌ[١٠]؛ لأنّا

---

(١) فإنَّ الصَّانعَ يَنفكُّ عن العالَمِ لحدوثِهِ، والعالَمَ لا يَنفَكُّ عن الصَّانعِ، فالانفكاكُ من جانبِ الصَّانعِ وحده.

(٢) لأنَّ الانفكاكَ من جانبِ المحَلِّ فقط.

(٣) أي: بين الصَّانعِ والعالَمِ، وكذا بين الجسمِ والسَّوادِ.

(٤) أي: وللقَطعِ بجوازِ انفكاكِ الذَّاتِ عن الصِّفة.

(٥) من قولهم: «الغيريَّةُ هي كونُ المَوجودَينِ بحيثُ يُقدَّرُ ويُتصوَّرُ وُجودُ أحدِهِما مع عدَمِ الآخَرِ» المَذكور عند قولِ الشَّارح: «قلنا: قد فَسَّروا...».

(٦) فقد أمكن تَصوُّرُ وُجودِ العالَمِ مع عدمِ وُجودِ الصَّانعِ، إذ لو لم يُمكِن لكان طَلَبُ البرهانِ عبثاً، بل محالاً، وكذا يُمكِنُ تَصوُّرُ وُجودِ الصَّانعِ مع عَدَمِ العالَمِ، فثبت تغايُرُهما للانفكاك من الجانبين.

(٧) فإنَّه لا يُمكِنُ تَصوُّرُ وُجودِ أحدِهِما مع عدَمِ الآخَرِ.

(٨) فعلى هذا لا يُمكِنُ تَصوُّرُ وجودِ العشرةِ بدونِ الواحدِ، ولا يُمكِنُ تَصوُّرُ وجودِ الواحدِ بدونِ العشرةِ، فلا يَثبُتُ بينهما التَّغايُرُ، وهكذا الذَّاتُ مع الصِّفةِ إذا اعتبرنا الذَّاتَ ذاتاً للصِّفة.

(٩) أي: كونُ الواحدِ من العشرةِ، وكونُ الذَّاتِ محلاً للصِّفةِ، وَصفٌ مُعتَبَرٌ.

(١٠) إذْ لا يُمكِنُ تَصوُّرُ وُجودِ أحدِ المُضافَينِ مع عدمِ الآخَرِ.

....

نقول: قد صرَّحوا بعَدَمِ المُغايرةِ بين الصِّفاتِ، بناءً على أنَّها لا يُتصوَّرُ عَدَمُها؛ لكونها أزليَّةً، مع القَطعِ بأنَّه يُتصوَّرُ وُجودُ البعضِ، كالعِلم مثلاً، ثمَّ يُطلَبُ إثباتُ البعضِ الآخَرِ، فعُلِمَ أنَّهم لم يُرِيدوا هذا المعنى[١]، مع أنَّه لا يستقيمُ في العَرَضِ مع المَحلِّ، ولو اعتُبِرَ وصفُ الإضافةِ لَزِمَ عدمُ المُغايَرةِ بينَ كلِّ مُتضايفَينِ، كالأبِ والابنِ والأخوين، وكالعلَّةِ والمَعلُول، بل بين الغَيْرَينِ؛ لأنَّ الغيرَ مِن الأسماءِ الإضافيَّةِ، ولا قائل بذلك.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ مُرادُهُم[٢] أنَّها لا هو بِحَسَب المفهومِ، ولا غيرُهُ بِحَسَبِ الوجود، كما هو حكمُ سائرِ المَحمولاتِ بالنِّسبةِ إلى مَوضوعاتِها[٣]، فإنَّه يُشتَرَطُ الاتِّحادُ بينهما بِحَسَبِ الوجودِ؛ لِيَصحَّ الحملُ[٤]، والتَّغايرُ[٥] بِحَسَبِ المَفهومِ؛ لِيُفيدَ[٦]، كما في قولنا: «الإنسانُ كاتبٌ»[٧]، بخلاف قولنا: «الإنسانُ حَجَرٌ» فإنَّه لا يصحُّ، وقولِنا: «الإنسانُ إنسانٌ» فإنَّه لا يُفيد.

قلنا[٨]: إنَّ هذا إنَّما يَصحُّ في مثلِ العالِمِ والقادرِ بالنِّسبة إلى الذَّاتِ، لا في مثلِ العِلْمِ والقُدرةِ، مع أنَّ الكلام فيه، ولا في الأجزاءِ الغيرِ المَحمولةِ، كالواحدِ من العشرةِ، واليد من زيدٍ[٩].

---

(١) أي: جوازُ تَصوُّرِ كلٍّ مع عدمِ الآخَرِ، وإلَّا لَزِمَهم تَغايُرُ الصِّفاتِ، وهذا باطلٌ.

(٢) أي: مرادُ الأشاعرةِ بقولهم: «الصِّفاتُ لا هو ولا غيرُهُ».

(٣) قوله: «المَحمولات» جمعُ «محمول»، وهو المُسنَدُ، وقوله: «مَوضوعاتُها» جمع «موضوع»، وهو المُسنَدُ إليه، نحو «زيدٌ عالمٌ» فـ «زيدٌ» مُسنَدٌ إليه فهو موضوعٌ، و«عالِمٌ» مُسنَدٌ فهو مَحمولٌ.

(٤) لأنَّ حَمْلَ المَحمولِ على المَوضوعِ حُكمٌ بالاتِّحادِ؛ لهذا لا يَجوزُ حملُ «زيد» على «عمرو»؛ لعدمِ اتِّحادِهما في الوجود.

(٥) عطفٌ على الاتِّحادِ في قوله: «يُشتَرَطُ الاتِّحاد».

(٦) أي: لِتَحصُلَ الفائدةُ؛ لأنَّ حَمْلَ الشَّيءِ على نفسِهِ عبَثٌ.

(٧) فـ «الكاتبُ» المَحمولُ على «الإنسان» متَّحدٌ معه وُجوداً، مغايرٌ له مفهوماً.

(٨) التقدير: قلنا: لا يجوزُ أن يكونَ مُرادُهُم ذلك لأنَّ. . . .الخ.

(٩) فلا يصحُّ أن يقال: الواحدُ عشَرَةٌ، ولا اليَدُ زيدٌ.

وهي: العِلْمُ، ....

وذكر في التَّبصرة[١]: أنَّ كونَ الواحدِ من العشرةِ، واليدِ من زيدٍ، غيرُهُ، ممَّا لم يقل به أحدٌ من المتكلِّمين سوى جعفر بن الحارث[٢]، وقد خالف في ذلك جميعَ المُعتزلةِ، وعُدَّ ذلك من جَهالاته، وهذا لأنَّ العشرةَ اسمٌ لجميعِ الأفرادِ، ومتناوِلٌ لكلِّ فردٍ من آحادِهِ[٣] مع أغيارِهِ، فلو كان الواحدُ غيرَها لَصارَ غيرَ نفسِهِ؛ لأنَّه من العَشَرةِ، وأن[٤] تكونَ العَشَرةُ بدونِهِ، وكذا لو كان يدُ زيدٍ غيرَهُ لكان اليدُ غيرَ نفسِها. هذا كلامه، ولا يخفى ما فيه[٥].

(وهي)، أي: صفاتُهُ الأزليَّةُ:

ـ (العِلْمُ)، وهي: صفةٌ أزليَّةٌ تَنكشِفُ المَعلُوماتُ عندَ تَعلُّقِها بها[٦].

---

(١) تَبصِرةُ الأدلَّة في علمِ الكلام، تأليف الشَّيخِ الإمامِ أبي المُعين مَيمونِ بنِ محمَّد النَّسفي، المُتوفَّى سنة (٥٠٨)، كتاب نافعٌ جليلٌ مطبوعٌ.

(٢) كذا في النُّسخِ التي بين يديَّ، والصَّوابُ ما في شَرحِ المقاصدِ من أنَّه: جعفرُ بنُ حَرْب الهمداني، من أئمَّة المعتزلة، من أهل بغداد، أخذ الكلامَ عن أبي الهُذَيل العلَّاف، توفي سنة (٢٣٦)هـ، صنَّف كتباً قال الخطيب البغدادي: إنَّها معروفةٌ عند المعتزلة. اهـ الأعلام (٢/ ١٢٣).

(٣) فَيصدُقُ على كلِّ فردٍ منها أنَّه مع التِّسعةِ الباقيةِ عشرةٌ.

(٤) عطفٌ على قوله: «لصار» أي: لَزِمَ أن يُوجَدَ العشرةُ بدونه.

(٥) أي: من الخَبطِ؛ لأنَّ كونَ الشَّيءِ من الشَّيء، وكونَهُ لا يُوجَدُ بدونه، لا يدلُّ على عدَمِ المُغايرةِ.

(٦) الأولى أن يقالَ في تعريفِ العلم: «صفةٌ أزليَّةٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى، تتعلَّقُ بالشَّيءِ على وجهِ الإحاطةِ على ما هو به دونَ سَبْقِ خَفاءٍ»؛ لأنَّه اعتُرِض على تعريفِ السَّعدِ للعلم بأمورٍ منها:
ـ أنَّ التَّعبيرَ بالانكشافِ يُوهِمُ سَبْقَ الخفاءِ؛ لأنَّه ظُهورُ الشَّيءِ بعدَ خفائِهِ، وذلك يقتضي سَبْقَ الجَهلِ، وهو محالٌ عليه تعالى.
ـ ومنها: أنَّ التَّعبيرَ بالمَعلوم يقتضي أنَّ صفةَ المَعلوميَّةِ ثابتةٌ له قبلَ الانكشافِ، مع أنَّها لا تَثبُتُ له إلَّا بعده؛ وإلَّا لكان انكشافُهُ تَحصيلاً للحاصلِ، وهو مُحالٌ.
ـ ومنها: أنَّ المعلومَ مُشتَقٌّ من العلم، والمُشتَقُّ مُتوقِّفٌ على المُشتَقِّ منه، ومِن المُقرَّرِ أنَّ المُعرَّفَ متوقِّفٌ على تعريفِهِ، وقد أخذ فيه ما هو مُتوقِّف عليه، فأدَّى الأمرُ إلى أنَّ كلاً منهما متوقِّفٌ على الآخر، وهو دور.
هذا وقد أُجيب عن هذه الأمور، لكن ما لا يحتاجُ إلى جوابٍ أولى مِمَّا يحتاجُ إليه. انظر حاشية الباجوري على متن السنوسية (٦٨).

والقُدرَةُ، والحياةُ، والقُوَّةُ، والسَّمْعُ، والبَصَرُ، والإرادَةُ، والمَشِيئَةُ، ....

ـ (والقُدرَةُ)، وهي صفةٌ أزليَّةٌ تؤثِّرُ في المَقدُوراتِ عندَ تَعلُّقِها بها.

ـ (والحياةُ)، وهي: صفةٌ أزليَّةٌ تُوجِبُ صِحَّةَ العِلمِ.

ـ (والقُوَّةُ)، وهي بِمَعنى القُدرَة.

ـ (والسَّمْعُ) وهي صِفَةٌ تَتعلَّقُ بالمَسمُوعاتِ.

ـ (والبَصَرُ) صفةٌ تَتعلَّقُ بالمُبصَراتِ، فَيُدرَكُ بهما إدراكاً تامّاً[1]، لا على سبيلِ التَّخيُّلِ أو التَّوهُّمِ، ولا على طريقِ تأثيرِ حاسَّةٍ ووُصُولِ هواءٍ.

ولا يَلزَمُ مِن قِدَمِهما قِدَمُ المَسمُوعاتِ والمُبصَراتِ، كما لا يَلزَمُ مِنْ قِدَمِ العلمِ والقُدرةِ قِدَمُ المَعلُوماتِ والمَقدُوراتِ؛ لأنَّها صفاتٌ قديمةٌ تَحدُثُ لها تَعلُّقاتٌ بالحوادِثِ.

ـ (والإرادَةُ والمَشِيئَةُ)، وهما عِبارتانِ عن صفةٍ في الحَيِّ، تُوجِبُ تَخصيصَ أحدِ المَقدُورَينِ في أحدِ الأوقاتِ بِالوُقوعِ، مع استواءِ نِسبَةِ القُدرَةِ إلى الكلِّ، وكَونِ تَعلُّقِ العلمِ تابعاً للوقوعِ[2].

وفيما ذَكَرَ[3] تنبيهٌ على الرَّدِّ على مَنْ زَعَمَ أنَّ المَشيئَةَ قديمةٌ، والإرادَةَ حادثةٌ قائمةٌ بذاتِ اللهِ تعالى[4]، وعلى مَنْ زَعَمَ أنَّ معنى إرادةِ اللهِ تعالى فِعلُهُ[5]، أنَّه ليس بِمُكرَهٍ ولا

(١) الذي يجبُ اعتقادُهُ: أنَّ الانكشافَ الحاصلَ بالسَّمعِ غيرُ الانكشافِ الحاصلِ بالبصرِ، وأنَّ كلاً منهما غيرُ الانكشافِ بالعلمِ، ولكلٍّ حقيقةٌ يُفوِّضُ عِلمُها إلى الله تعالى، وليس الأمرُ على ما نَعهَدُه من أنَّ البصَرَ يفيدُ بالمشاهَدَةِ وُضوحاً فوقَ العلمِ، بل جميعُ صفاتِهِ تامَّةٌ كاملةٌ يَستحيلُ عليه الخفاءُ والزِّيادةُ والنَّقصُ إلى غيرِ ذلك.

(٢) لأنَّ الواقعَ صورةٌ لِلمَعلومِ، فيكونُ التَّعلُّقُ تابعاً له، وأراد المصنِّفُ بذلك الرَّدَّ على الفلاسفةِ القائلين: إنَّ الإرادةَ الإلهيَّةَ هي العلمُ بِنِظامِ العالَمِ.

(٣) أي: مِن تَرادُفِهما، وتَعريفِهما بصفةٍ تُوجِبُ التَّخصيص، وذِكرِهما في الصِّفاتِ الأزليَّةِ الوُجوديَّةِ.

(٤) وهم الكراميَّةُ، زَعَموا أنَّ المَشيئةَ صفةٌ واحدةٌ مُتعلِّقةٌ بجميعِ ما شاء اللهُ من الحوادثِ مِن حيثُ حُدُوثُها، وأمَّا الإرادةُ فمتعدِّدةٌ وحادثةٌ حَسَبَ تعدُّدِ الحوادِثِ وحُدوثِها، وهم يُجوِّزونَ قيامَ الحوادِثِ بذاته تعالى، وقد مَرَّ ذلك.

(٥) قوله: «فِعلَهُ» بالنَّصبِ مفعولُ الإرادةِ، أي: معنى إرادةِ اللهِ تعالى فِعلُ نفسِهِ أنه... إلخ.

والفِعلُ، والتَّخليقُ، والتَّرزيقُ.

سَاهٍ ولا مَغلُوبٍ[١]، ومعنى إرادتِهِ فِعلَ غيرِهِ أنَّه آمِرٌ به[٢]، كيف[٣] وقد أمَرَ كلَّ مكلَّفٍ بالإيمانِ وسائرِ الواجباتِ[٤]، ولو شاء لَوَقَع.

ـ (والفِعلُ والتَّخليقُ)، عبارةٌ عن صفةٍ أزليَّةٍ تُسمَّى التَّكوين، وسَيجيءُ تَحقيقُهُ. وعَدَلَ عن لَفظِ «الخَلْق»؛ لِشُيُوعِ استعمالِهِ في المَخلُوقِ[٥].

ـ (والتَّرزيقُ)، وهو تكوينٌ مَخصوصٌ، صرَّحَ به إشارةً إلى أنَّ مِثلَ التَّخليقِ والتَّصويرِ والتَّرزيقِ والإحياءِ والإماتةِ، وغيرِ ذلك مِمَّا أُسنِدَ إلى اللهِ تعالى، كلٌّ منها راجعٌ إلى صفةٍ حقيقيةٍ أزليَّةٍ قائمةٍ بالذَّاتِ، هي التَّكوينُ[٦]، لا كما زَعَم الأشعريُّ مِن أنَّها إضافاتٌ[٧] وصفاتٌ للأفعالِ.

---

(١) صاحبُ هذا القولِ حُسينُ النَّجَّار مِن المعتزلةِ، ويَلزَمُ عليه أنَّ الجَمادَ مريدٌ، كالنَّار في الإحراق.

(٢) وهذا القولُ منسوبٌ لِلكعبيِّ.

(٣) أي: كيف تكونُ الإرادةُ بمعنى الأمرِ وقد أمر... الخ.

(٤) مع أنَّ كثيراً مِن المُكلَّفين عُصاةٌ وكفَّارٌ، ولو شاء صَدُورَ الإيمانِ والطَّاعةِ منهم لَوَقَع، وإلاَّ لَزِمَ العجزُ، فثبَتَ التَّغايُرُ بينَ الأمرِ والإرادةِ.

(٥) أي: كثيراً ما يُطلَقُ الخَلْقُ ويُرادُ به المَخلوق، تقول: «خَلَقَ الخَلْقَ»، أي: المخلوقات.

(٦) أي: كلٌّ منها تكوينٌ، وإنَّما تَعدَّدُ الأسماءُ لِتعدُّدِ المُتعلَّقاتِ.

(٧) فإنَّه قال: التَّكوينُ ليس صفةً حقيقيَّةً، بل إذا تعلَّقتِ القدرةُ والإرادةُ بالرِّزق، حدَثَ إضافةٌ تُسمَّى إحياءً... الخ، ولا يلزَمُ من هذا الكلامِ قيامُ الحوادِثِ بذاته تعالى؛ لأنَّ الإضافاتِ أمورٌ اعتباريَّةٌ لا وُجودَ لها في الخارج.

والكلامُ، ....

صفة الكلام والرَّدُّ على المخالفين

(والكلامُ)، وهي صفةٌ أزليَّةٌ، عُبِّر عنها بالنَّظمِ[١] المُسمَّى بالقرآنِ المُركَّبِ من الحروفِ[٢]، وذلك[٣] أنَّ كلَّ مَن يأمُرُ وينهَى ويُخبِرُ يَجِدُ من نفسِهِ معنىً، ثمَّ يَدُلُّ عليه بالعبارةِ، أوالكتابةِ، أو الإشارةِ.

وهو غيرُ العلمِ؛ إذ قد يُخبِرُ الإنسانُ عمَّا لا يَعلَمُهُ، بل يَعلَمُ خِلافَهُ[٤]، وغيرُ الإرادةِ؛ لأنَّه قد يأمُرُ بما لا يُريدُهُ، كَمَن أمَرَ عبدَهُ قَصداً إلى إظهارِ عِصيانِهِ وعدَمِ امتثالِهِ لأوامرِهِ، ويُسمَّى هذا كلاماً نفسياً على ما أشار إليه الأخطَلُ بقوله:

إنَّ الكلامَ لَفِي الفُؤادِ وإنَّما جُعِلَ اللِّسانُ على الفُؤادِ دليلاً

وقال عمر ﷺ: «إنِّي زَوَّرتُ[٥] في نفسي مَقالةً»، وكثيراً ما تقولُ لصاحِبِكَ: إنَّ في نفسي كلاماً أُريد أن أذكُرَهُ لك.

والدَّليلُ على ثُبوتِ صفةِ الكلامِ إجماعُ الأمَّةِ وتواتُرُ النَّقلِ عن الأنبياءِ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلام أنَّه تعالى مُتكلِّمٌ، مع القَطعِ باستحالةِ التَّكلُّمِ مِنْ غيرِ ثُبوتِ صفةِ الكلامِ[٦].

---

(١) أي: اللَّفظ، لكن الأصوليُّون يُعبِّرون عن لفظِ القرآنِ بالنَّظمِ للأدب؛ لأنَّ اللَّفظَ طَرْحُ الشَّيء من الفمِ، والنَّظمُ جمعُ اللآلئ في السِّلكِ.

(٢) أرادَ أنَّ الكلامَ المَعدودَ مِن الصِّفاتِ الإلهيَّةِ هو المعنى القديمُ القائمُ بذاته تعالى. وأمَّا هذا القرآنُ المركَّبُ من حروفِ الهجاءِ فحادثٌ دالٌّ على الصِّفةِ القديمةِ، ويُسمَّى الأوَّل بالكلام النَّفسيِّ، وهو الذي أنكرته المعتزلةُ، والثَّاني: بالكلامِ اللَّفظيِّ، وهذا الذي أثبته المعتزلةُ لله.

(٣) أي: الكلامُ النَّفسيُّ ثابتٌ بدليل أنَّ كلَّ... إلخ.

(٤) المقصودُ تصويرُ التَّغايرِ بين الكلامِ النَّفسيِّ والعلمِ والإرادةِ، وأمَّا إثباتُ الكلامِ صفةً للواجبِ تعالى، فهو ثابتٌ بالإجماعِ.

(٥) التَّزويرُ: اختراعُ الكذبِ، أو تزيينُ الشَّيء، أو تدبيرُ الكلامِ، والمرادُ أحدُ الأخيرين.

(٦) قالت المعتزلة: التَّكلُّمُ إيجادُ الكلامِ في الغيرِ، وهو مردودٌ بإجماعِ أهلِ اللُّغةِ على أنَّ التَّكلُّمَ لغةً هو الاتِّصافُ بصفةِ الكلامِ، وعلى أنَّ الفاعلَ مَن قام به الفِعل.

وهو مُتكلِّمٌ بِكلامٍ هو صِفةٌ لَهُ أزليَّةٌ، ليس مِنْ جِنْسِ الحُرُوفِ والأصواتِ، وهو صِفَةٌ مُنافِيَةٌ لِلسُّكوتِ والآفَةِ، واللهُ تعالى مُتكلِّمٌ بها، آمِرٌ، نَاهٍ، مُخبِرٌ.

فَثَبَتَ أنَّ لله تعالى صفاتٍ ثمانيةً، هي: العِلمُ، والقُدرَةُ، والحياةُ، والسَّمعُ، والبَصَرُ، والإرادةُ، والتَّكوينُ، والكلامُ.

ولمَّا كان في الثَّلاثةِ الأخيرةِ زِيادَةُ نِزاعٍ وخَفاءٍ، كَرَّرَ الإشارةَ إلى إثباتِها وقِدَمِها، وفصَّلَ الكلامَ بعضَ التَّفصيلِ فقال:

(وهو) أي: اللهُ تعالى (مُتكلِّمٌ بِكلامٍ هو صِفةٌ لَهُ)، ضرورةَ امتناعِ إثباتِ المُشتقِّ للشَّيءِ مِن غيرِ قيامِ مَأخَذِ الاشتقاقِ به، وفي هذا ردٌّ على المعتزلةِ، حيثُ ذهبوا إلى أنَّه متكلِّمٌ بكلامٍ هو قائمٌ بغيرِهِ، وليس صفةً له.

(أزليَّةٌ) ضرورةَ امتناعِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ تعالى.

(ليس مِنْ جِنْسِ الحُرُوفِ والأصواتِ)، ضرورةَ أنَّها أعراضٌ حادثةٌ، مَشروطٌ حُدُوثُ بَعضِها بانقضاءِ البعضِ؛ لأنَّ امتناعَ التَّكلُّمِ بالحَرفِ الثَّاني بِدُونِ انقضاءِ الحَرفِ الأوَّلِ بَديهيٌّ. وفي هذا ردٌّ على الحنابلةِ والكرَّاميَّةِ القائلينِ بـأنَّ كلامَهُ عَرَضٌ، من جِنسِ الأصواتِ والحُروفِ، ومع ذلك فهو قديمٌ.

(وهو)، أي: الكلامُ (صِفَةٌ)، أي: معنى قائمٌ بالذَّاتِ، (مُنافِيَةٌ لِلسُّكوتِ) الذي هو تَرْكُ التَّكلُّمِ مع القُدرةِ عليه، (والآفَةِ) التي هي عدمُ مُطاوَعةِ الآلاتِ، إمَّا بِحَسَبِ الفِطرَةِ، كما في الخَرَسِ، أو بِحَسَبِ ضَعفِها وعَدَمِ بُلُوغِها حدَّ القوَّةِ، كما في الطُّفوليَّة.

فإن قيل: هذا إنَّما يَصدُقُ على الكلامِ اللَّفظيِّ دونَ الكلامِ النَّفسيِّ، إذِ السُّكوتُ والخَرَسُ إنَّما يُنافي التَّلفُّظَ.

قلنا: المرادُ بالسُّكوتِ والآفَةِ الباطنيَّانِ، بأن لا يُريدَ في نفسِهِ التَّكلُّمَ، أو لا يَقدِرَ على ذلك، فكما أنَّ الكلامَ لفظيٌّ ونفسيٌّ، فكذا ضِدُّهما، أعني: السُّكوتَ والخَرَسَ.

(واللهُ تعالى مُتكلِّمٌ بها، آمِرٌ، نَاهٍ، مُخبِرٌ)، يعني: أنَّه صفةٌ واحدةٌ تَتكثَّرُ إلى الأمرِ والنَّهي والخبرِ باختلافِ التَّعلُّقاتِ، كالعِلمِ والقُدرةِ وسائرِ الصِّفاتِ، فإنَّ كلاًّ منها صفةٌ

....

واحدةٌ قديمةٌ، والتَّكثُّرُ والحدوثُ إنَّما هو في التَّعلُّقاتِ والإضافاتِ؛ لِما أنَّ ذلك أَلْيَقُ بكمالِ التَّوحيدِ، ولأنَّه لا دليلَ على تكثُّرِ كلٍّ منها في نَفسِها.

فإن قيل: هذه[١] أقسامٌ للكلامِ لا يُعقَلُ وُجودُهُ بِدُونِها[٢].

قلنا: ممنوعٌ[٣]، بل إنَّما يصيرُ أَحَدَ تلكَ الأقسامِ عندَ التَّعلُّقاتِ، وذلك فيما لا يَزالُ، وأمَّا في الأزلِ فلا انقسامَ أصلاً[٤]. وذهب بعضُهُم: إلى أنَّه في الأزلِ خَبَرٌ، ومَرجِعُ الكلِّ إليه؛ لأنَّ حاصلَ الأمرِ إخبارٌ عنِ استحقاقِ الثَّوابِ على الفعلِ، والعقابِ على التَّركِ، والنَّهيُ على العكسِ، وحاصلَ الاستخبارِ الخبرُ عن طلبِ الإعلامِ[٥]، وحاصلَ النِّداءِ الخبرُ عن طَلبِ الإجابةِ.

ورُدَّ بأنَّا نعلَمُ اختلافَ هذه المعاني بالضَّرورةِ، واستلزامُ البعضِ للبعضِ لا يُوجِبُ الاتِّحادَ.

---

(١) الإشارةُ راجعةٌ على الأمرِ والنَّهي والخبرِ.

(٢) حاصلُ السُّؤالِ: أنَّ الكلامَ كُلِّيٌ، والأمرُ والنَّهيُ والخبرُ جزئيَّاتٌ له، والكلِّيُّ لا يوجدُ في الخارجِ إلَّا في ضمنِ الجُزئيَّاتِ المُتكثِّرةِ، فلا يُمكِنُ وجودُ الكلامِ إلَّا مع التَّكثُّرِ، فلا يصحُّ قولكم: «الكلامُ واحدٌ، وإنَّما التَّكثُّرُ في التَّعلُّقات».

(٣) أي: لا نُسلِّمُ أنَّه لا يُعقَلُ وجودُ الكلامِ إلَّا في ضمنِ هذه الأقسامِ.

(٤) وذلك لعَدَمِ التَّعلُّقاتِ والإضافاتِ.

حاصل الجواب: أنَّه ليس نسبةُ الكلامِ إلى أقسامِهِ كنسبةِ الكلِّيِّ إلى جزئيَّاتِهِ، بل كنسبةِ زيدٍ إلى عوارِضِهِ، من الكاتبِ والضَّاحكِ، فكما أنَّها لا تُوجِبُ تكثُّراً في ذاتِ زيدٍ، ويجوز أن يوجَدَ زيدٌ معها وبدونها، فكذا حالُ الكلامِ مع أقسامِهِ.

هذا جوابُ جمعٍ من المتكلِّمين ذهبوا إلى أنَّ كلامَ اللهِ في الأزلِ ليس أمراً ولا نهياً، وإنَّما يَنقسِمُ إليها بالتَّعلُّقات الحادثة. وذهب الجمهورُ القائلون بأنَّه في الأزلِ أمرٌ ونهيٌ، وأنَّ التَّعلُّقاتِ قديمةٌ، إلى التَّكثيرِ بِحَسَبِ التَّعلُّقاتِ، ولو كان أزليَّاً لا يوجب التَّكثُّرَ في الذَّات.

(٥) أي: الإخبارُ عن أنَّ المُتكلِّمَ طالِبٌ للإعلام.

....

فإن قيل: الأمرُ والنَّهيُ بلا مأمورٍ ولا مَنهيٍّ سَفَهٌ وعبَثٌ، والإخبارُ في الأزلِ بِطَريقِ المُضيِّ كَذِبٌ محضٌ يَجِبُ تَنزيهُ اللهِ تعالى عنه[١].

قلنا: إنْ لم نَجعَلْ كلامَهُ في الأزلِ أمراً ونهياً وخَبَراً فلا إشكالَ، وإنْ جَعَلناه، فالأمرُ في الأزلِ لإيجابِ تَحصيلِ المأمورِ به في وقتِ وُجودِ المأمورِ وصَيْرُورتِهِ أهلاً لِتَحصيلِهِ، فيكفي وجودُ المأمورِ في علمِ الآمِرِ[٢]، كما إذا قدَّرَ الرَّجلُ ابناً له، فأمَرَهُ بأن يَفعَلَ كذا بعدَ الوجودِ.

والإخبارُ بالنِّسبةِ إلى الأزلِ لا يتَّصفُ بشيءٍ من الأزمنةِ؛ إذْ لا ماضي ولا مُستقبلٌ ولا حالٌ بالنِّسبة إلى الله تعالى؛ لِتنزُّهِهِ عن الزَّمانِ[٣]، كما أنَّ عِلمَهُ أزليٌّ لا يَتغيَّرُ بِتَغيُّرِ الأزمان.

---

(١) هذان إشكالانِ أورَدَهُما المعتزلةُ على الأشاعرةِ:
حاصلُ الأوَّل: أنَّه لو كان الكلامُ أزليّاً، لكان اللهُ سبحانه آمِراً وناهياً في الأزلِ بلا مُخاطَبٍ، وهذا غيرُ مَعقولٍ.
الثَّاني: إنَّ الإخبارَ بلفظِ الماضي كثيرٌ في القرآن، وصِدقُ لَفظِ الماضي يقتضي وُقوعَ مَضمونِهِ قبلَ الإخبارِ، فلو كان الكلامُ أزليّاً لزم الكذبُ، وهو محالٌ عليه تعالى.

(٢) أي: فالوجودُ العِلميُّ كافٍ في الخطابِ النَّفسيِّ، أمَّا وجودُ المُخاطَبِ في الخارجِ فهو شرطٌ للخطابِ اللَّفظيِّ فقط.

(٣) وقد تقرَّرَ أنَّ الموصوفَ بالزَّمانِ هو ما يَتجدَّدُ ويَتغيَّرُ، فاللهُ تعالى لا يُوصَفُ به.

والقُرآنُ كلامُ اللهِ تعالى غيرُ مَخلُوقٍ، ....

بيانُ أنَّ القرآنَ قديمٌ غير مخلوقٍ

ولمَّا صرَّحَ بأزليَّةِ الكلامِ حاولَ التَّنبيهَ على أنَّ القرآنَ أيضاً قد يُطلَقُ على هذا الكلامِ النَّفسيِّ القديمِ، كما يُطلَقُ على النَّظمِ المَتلوِّ الحادثِ، فقال:

(والقُرآنُ كلامُ اللهِ تعالى غيرُ مَخلُوقٍ)، وعقَّب القرآنَ بكلامِ اللهِ تعالى لِمَا ذَكَرَ المشايخُ من أنَّه يقال: «القرآنُ كلامُ اللهِ تعالى غيرُ مَخلوقٍ»، ولا يقال: «القرآنُ غيرُ مَخلُوقٍ»؛ لئلَّا يَسبِقَ إلى الفَهمِ أنَّ المؤلَّفَ مِنَ الأصواتِ والحروفِ قديمٌ، كما ذهب إليه الحنابِلَةُ جَهلاً وعِناداً.

وأقام «غيرُ مَخلُوق» مَقامَ «غيرُ حادِثٍ»، تَنبيهاً على اتِّحادِهما، وقَصْداً إلى جَري الكلامِ على وَفْقِ الحديثِ، حيث قال ﷺ: «القرآنُ كلامُ اللهِ تعالى غيرُ مَخلُوقٍ، ومَنْ قال: إنَّه مَخلُوقٌ فهو كافرٌ باللهِ العظيم»[1]، وتَنصيصاً على مَحَلِّ الخلافِ بالعباراتِ المَشهورةِ فيما بينَ الفَريقينِ، وهو أنَّ القرآنَ مَخلُوقٌ أو غيرُ مخلوقٍ، ولهذا تُترجَمُ المسألةُ بِمَسألةِ خَلْقِ القرآن.

وتَحقيقُ الخِلافِ بيننا وبينهم، يَرجِعُ إلى إثباتِ الكلامِ النَّفسيِّ ونَفيه، وإلَّا فنحنُ لا نقولُ بِقِدَمِ الألفاظِ والحُرُوفِ، وهم لا يَقولونَ بِحُدُوثِ كلامٍ نفسيٍّ.

ودليلُنا ما مرَّ أنَّه ثبَتَ بالإجماعِ وتواتُرَ النَّقلُ عن الأنبياءِ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ أنَّه مُتكلِّمٌ، ولا مَعنى له سِوى أنَّه متَّصفٌ بالكلامِ، ويَمتنِعُ قيامُ اللَّفظيِّ الحادثِ بذاتِهِ تعالى، فتعيَّنَ النَّفسيُّ القديمُ.

وأمَّا استدلالُهُم بأنَّ القرآنَ مُتَّصِفٌ بِما هو مِن صفاتِ المَخلُوقِ، وسِماتِ الحُدُوثِ مِنَ: التَّأليفِ، والتَّنظيمِ، والإنزالِ، والتَّنزيلِ، وكونه عربيّاً مسموعاً فصيحاً مُعجِزاً[2]، إلى

---

(١) قال السُّيوطيُّ ﷺ: حديثُ «القرآنُ كلامُ الله غيرُ مَخلوق...» أخرجه ابنُ عدي في الكامل من حديث أبي هريرة، وقال الحافظ: إنَّه موضوع. وأورده ابنُ الجوزي في الموضوعات.

(٢) كان الإعجازَ علامةَ الحُدُوثِ؛ لأنَّ الإعجازَ لا يثبُتُ إلَّا عند التَّحدِّي، وهو حادثٌ. ولا يَخفى أنَّ الإعجازَ إنَّما يُذكَرُ دليلاً على أنَّ القرآنَ من عند الله تعالى.

وهو مَكتُوبٌ في مَصاحِفِنا، مَحفُوظٌ في قُلُوبِنا، مَقرُوءٌ بِألسَنَتِنا، مَسمُوعٌ بِآذانِنا، غَيرُ حالٌّ فيها.

غير ذلك، فإنَّما يقومُ حجَّةً على الحنابلةِ، لا علينا؛ لأنَّا قائلون بِحُدوثِ النَّظمِ، وإنَّما الكلامُ في المعنى القديم.

والمُعتزلةُ لمَّا لم يُمكِنْهُم إنكارُ كونِهِ تعالى متكلِّماً، ذهبوا إلى أنَّه مُتكلِّمٌ بِمَعنى إيجادِ الأصواتِ والحُروفِ في مَحالِّها، أو إيجادِ أشكالِ الكتابةِ في اللَّوحِ المَحفُوظِ وإن لم يُقرأ، على اختلافٍ بينهم.

وأنت خبيرٌ بأنَّ المُتحرِّكَ مَنْ قامَتْ به الحركةُ، لا مَن أوجَدَها، وإلَّا لَصَحَّ اتِّصافُ الباري تعالى بالأعراضِ المَخلُوقةِ له، تعالى عن ذلك عُلوّاً كبيراً.

ومِنْ أقوى شُبَهِ المُعتزلةِ أنَّهُم مُتَّفقون على أنَّ القرآنَ اسمٌ لِما نُقِلَ إلينا بينَ دَفَّتي المُصحَفِ تَواتراً، وهذا يَستلزِمُ كونَهُ مَكتوباً في المَصاحِفِ، مَقرُوءاً بالألسُنِ، مَسمُوعاً بالآذانِ، وكلُّ ذلك من سِماتِ الحُدُوثِ بالضَّرورة؟.

فأشار إلى الجواب بقوله: (وهو)، أي: القرآنُ الذي هو كلامُ اللهِ تعالى (مَكتُوبٌ في مَصاحِفِنا)، أي: بأشكالِ الكتابةِ وصُوَرِ الحُروفِ الدَّالَّةِ عليه، (مَحفُوظٌ في قُلُوبِنا)، أي: بألفاظٍ مُخيَّلةٍ[1]، (مَقرُوءٌ بِألسَنَتِنا) بِحُروفِهِ المَلفُوظَةِ المَسمُوعةِ، (مَسمُوعٌ بِآذانِنا) بذلك أيضاً، (غَيرُ حالٌّ فيها)، أي: مع ذلك ليس حالّاً في المَصاحِفِ، ولا في القلوبِ والألسنةِ والآذانِ، بل معنى «قديمٌ» قائمٌ بذاتِ اللهِ تعالى، يُلفَظُ ويُسمَعُ بالنَّظمِ الدَّالِّ عليه، ويُحفَظُ بالنَّظم المُخيَّلِ، ويُكتَبُ بِنُقوشٍ وصُوَرٍ وأشكالٍ مَوضُوعةٍ للحروفِ الدَّالَّةِ عليه، كما يقال: «النَّارُ جوهرٌ مُحرِقٌ» يُذكَر باللَّفظِ، ويُكتَبُ بالقَلَمِ، ولا يَلزَمُ منه[2] كونُ حقيقةِ النَّارِ صوتاً وحَرْفاً.

---

(١) أي: المَخزونةُ في حاسَّةِ الخيال.

(٢) أي: مِن كَونِ النَّارِ مَذكوراً مكتوباً.

....

وتحقيقُهُ: أنَّ للشَّيء وُجُوداً في الأعيانِ، ووُجُوداً في الأذهانِ، ووُجُوداً في العبارةِ، ووُجُوداً في الكتابةِ، والكتابةُ تَدُلُّ على العبارةِ، وهي على ما في الأذهانِ، وهو على ما في الأعيانِ:

ـ فحيثُ يُوصَفُ القرآنُ بِما هو مِن لَوازِمِ القديمِ، كما في قولنا: «القرآنُ غيرُ مَخلُوق»، فالمرادُ حقيقتُهُ المَوجودةُ في الخارجِ.

ـ وحيثُ يُوصَفُ بما هو مِن لَوازِمِ المَخلُوقاتِ والمُحدَثاتِ، يُرادُ به الألفاظُ المَنظومةُ المَسمُوعةُ، كما في قولنا: «قرأتُ نِصفَ القرآنِ»، أو المُخيَّلَةُ كما في قولنا: «حَفِظتُ القرآنَ»، أو الأشكالُ المَنقُوشةُ كما في قولنا: «يَحرُمُ على المُحدِثِ مَسُّ القرآنِ».

ولمَّا كان دليلُ الأحكامِ الشَّرعيَّةِ هو اللَّفظَ، دونَ المعنى القديم، عرَّفه أئمَّةُ الأصولِ بـ «المَكتوبِ في المَصاحِفِ، المَنقولِ إلينا بالتَّواترِ»، وجَعَلُوه اسماً للنَّظْمِ والمعنى جميعاً، أي: لِلنَّظمِ من حيثُ الدِّلالةُ على المعنى، لا لمُجرَّدِ المعنى.

وأمَّا الكلامُ القديمُ الذي هو صفةُ اللهِ تعالى: فذهب الأشعريُّ إلى أنَّه يجوزُ أن يُسمَعَ[1]، ومنَعَهُ الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[2]، وهو اختيارُ الشَّيخِ أبي منصورٍ الماتُريدِيُّ[3] رحمه الله تعالى، فمعنى قولِهِ تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]،

---

(١) وكأنَّ دليله: أنَّ الباري تعالى كما يُرَى يومَ القيامةِ بلا كيفٍ وانحصارٍ على خلافِ عادةِ الدُّنيا، جاز أن يُسمَعَ كلامُهُ وإن لم يكن صوتاً على طريقِ خَرقِ العادة. وبالجملة فالسَّمعُ عندَهُ بِخَلقِ اللهِ سبحانه الإدراكَ في الحاسَّةِ أو النَّفسِ، فيجوزُ في الأصواتِ وغيرِها، فعلى هذا يكونُ الوصفُ بالمَسموعيَّةِ مُشتَرَكاً بين القديمِ والحادثِ، فيجوزُ في الكلامِ الموصوفِ بالسَّمعِ أن يُرادَ النَّفسيُّ، كقولهم: «سمع موسى عليه السَّلام كلامَ الله»، أو اللَّفظيُّ كما في قولك: «سمعتُ القرآنَ».

(٢) أبو إسحاق إبراهيمُ بنُ محمَّد بن إبراهيم بن مهران، الأصوليُّ، المتكلِّمُ، الشَّافعيُّ، أحدُ الأعلام، كان يُلقَّبُ بِرُكن الدِّين، وكانت له مناظراتٌ مع المعتزلة، يقال: إنَّه بلَغَ رتبةَ الاجتهادِ. توفِّي سنة «٤١٨» يومَ عاشوراء بنيسابور، له مصنَّفاتٌ منها: الجامع في أصول الدين. اهـ شذرات الذهب (٣/ ٢٠٩)، وفيات الأعيان (١/ ٢٨).

(٣) محمد بن محمد بن محمود، من أئمَّة علماءِ الكلام، نسبتُهُ إلى ماتُريد بِسَمرقَنْد، توفي سنة «٣٣٣» هـ، من كتبه: التوحيد، أوهام المعتزلة. اهـ. الأعلام (٧/ ١٩)، الفوائد البهية (١٩٥).

....

يَسمَعَ ما يدلُّ عليه، كما يقال: «سمعتُ عِلمَ فلانٍ»، فموسى عليه السَّلامُ سَمِعَ صوتاً دالاً على كلامِ الله تعالى، لكن لمَّا كان بلا واسطةِ الكتابِ والمَلَكِ خُصَّ باسمِ الكليم.

فإن قيل: لو كانَ كلامُ اللهِ تعالى حقيقةً في المعنى القديمِ، مجازاً في النَّظمِ المُؤلَّف، لَصَحَّ نفيُهُ عنه بأن يقال: «ليس النَّظمُ المُنزَّلُ المُعجِزُ المُفصَّلُ إلى السُّورِ والآياتِ كلامَ اللهِ تعالى»، والإجماعُ على خلافِهِ.

وأيضاً المُعجِزُ المُتحدَّى به هو كلامُ اللهِ تعالى حقيقةً، مع القَطعِ بأنَّ ذلك إنَّما يُتصوَّرُ في النَّظمِ المؤلَّفِ المُفصَّلِ إلى السُّورِ والآياتِ، إذ لا معنى لِمُعارَضةِ الصِّفةِ القديمةِ.

قلنا: التَّحقيقُ أنَّ كلامَ اللهِ تعالى اسمٌ مشتَرَكٌ بين الكلامِ النَّفسيِّ القديم، ومعنى الإضافة[١] كونُهُ صِفةً له تعالى، وبين اللَّفظيِّ الحادثِ المؤلَّفِ مِن السُّورِ والآياتِ، ومعنى الإضافةِ[٢] أنَّه مخلوقٌ لله تعالى، ليس من تأليفِ المَخلوقينِ، فلا يصحُّ النَّفيُ أصلاً[٣]، ولا يكونُ الإعجازُ والتَّحدِّي إلَّا في كلام الله تعالى.

وما وَقَعَ في عبارةِ بعضِ المشايخِ مِن أنَّه مَجازٌ في النَّظمِ، فليس معناه أنَّه غيرُ موضوعٍ للنَّظمِ المُؤلَّفِ، بل معناه: أنَّ الكلامَ في التَّحقيقِ وبالذَّاتِ، اسمٌ للمعنى القائمِ بالنَّفسِ، وتَسميةُ اللَّفظِ به، ووَضْعُهُ لذلك إنَّما هو باعتبارِ دِلالتِهِ على المعنى القديم، فلا نزاعَ لهم في الوَضعِ والتَّسميةِ[٤].

وذهب بعضُ المُحقِّقينَ إلى أنَّ «المعنى» في قولِ مشايخنا: «كلامُ الله تعالى معنى

(١) أي: معنى الإضافةِ إلى اللهِ في قولنا «القرآنُ كلامُ اللهِ» باعتبارِ كونِهِ كلاماً نفسيّاً، أنَّه صفةٌ له تعالى.

(٢) أي: ومعنى الإضافةِ إلى اللهِ في قولنا «القرآنُ كلامُ الله» باعتبارِ كونِهِ كلاماً لفظيّاً حادثاً، أنَّه مَخلوقٌ لله تعالى، وليس من تأليفاتِ البَشَر.

(٣) لأنَّ المُشترَكَ حقيقةٌ في كلٍّ من المَعنيَيْنِ، والحقيقةُ لا يجوزُ نَفْيُها.

(٤) أي: في كونِ لَفظِ الكلامِ موضوعاً للنَّظمِ، وكونِ النَّظمِ مُسمًّى به الكلام.

....

قديمٌ» ليس في مُقابَلَةِ اللَّفظِ، حتَّى يُراد به مدلولُ اللَّفظِ ومَفهومُهُ، بل في مُقابَلَةِ العين، والمرادُ به ما لا يقومُ بذاتِهِ، كسائر الصِّفات.

ومرادهم: أنَّ القرآنَ اسمٌ للَّفظ والمعنى شاملٌ لهما، وهو قديمٌ، لا كما زعمتِ الحنابلةُ مِن قِدَمِ النَّظمِ المُؤلَّفِ المُرتَّبِ الأجزاءِ، فإنَّه بديهيُّ الاستحالةِ؛ لِلقَطعِ بأنَّه لا يُمكِنُ التَّلفُّظ بالسِّينِ مِن «بسم الله» إلَّا بعد التَّلفُّظ بالباء، بل بمعنى: أنَّ اللَّفظَ القائمَ بالنَّفسِ ليس مرتَّبَ الأجزاءِ في نَفسِهِ، كالقائم بِنَفسِ الحافظِ مِنْ غيرِ ترتيبِ الأجزاءِ، وتَقدُّمِ البعضِ على البعضِ.

والتَّرتيبُ إنَّما يَحصُلُ في التَّلفُّظِ والقراءةِ؛ لِعَدَمِ مساعدةِ الآلةِ، وهذا معنى قولهم: «المَقروءُ قديمٌ، والقراءةُ حادثةٌ»، وأمَّا القائمُ بذاتِ الله تعالى، فلا ترتيبَ فيه، حتَّى إنَّ مَن سَمِعَ كلامَهُ تعالى سَمِعَه غيرَ مُرتَّبِ الأجزاءِ؛ لعَدَمِ احتياجِهِ إلى الآلة.

هذا حاصلُ كلامِهِ، وهو جيِّدٌ لِمَنْ يَتعقَّلُ لفظاً قائماً بالنَّفس، غيرَ مؤلَّفٍ من الحروفِ المَنطوقةِ أو المُخيَّلةِ، المَشروطِ وُجودُ بَعضِها بِعَدَمِ البعضِ، ولا مِنَ الأشكالِ المُرتَّبةِ الدَّالَّةِ عليه، ونحن لا نتعقَّلُ مِن قيامِ الكلامِ بِنَفسِ الحافظِ، إلَّا كونَ صُوَرِ الحُروفِ مَخزونةً مُرتَسِمةً في خيالِهِ، بحيثُ إذا التَفَتَ إليها كان كلاماً مؤلَّفاً من ألفاظٍ مُخيَّلةٍ، أو نُقوشٍ مرتَّبةٍ، وإذا تلفَّظ كان كلاماً مسموعاً.

والتَّكوينُ: صِفةٌ لله تعالى أزليَّةٌ، ....

الكلام حول صفة التكوين

(والتَّكوينُ)، وهو المعنى الذي يُعبَّرُ عنه بالفَعْلِ والخَلْقِ والتَّخليقِ والإيجادِ والإحداثِ والاختراعِ ونحوِ ذلك، ويُفسَّرُ بإخراجِ المَعدُومِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ، (صِفةٌ لله تعالى)؛ لإطباقِ العَقلِ والنَّقلِ على أنَّه خالقٌ للعالَمِ، ومكوِّنٌ له، وامتناعِ إطلاقِ الاسمِ المُشتقِّ على الشَّيء من غيرِ أن يكونَ مَأخَذُ الاشتقاقِ وَصْفاً له قائماً به، (أزليَّةٌ) لوجوهٍ:

الأوَّل: أنَّه يَمتنِعُ قيامُ الحوادثِ بذاتِهِ تعالى؛ لما مرَّ.

الثَّاني: أنَّه وَصَفَ ذاتَهُ في كلامِهِ الأزليِّ بأنَّه الخالقُ، فلو لم يكن في الأزلِ خالِقاً لَزِمَ الكَذِبُ له، أو العُدُولُ إلى المَجازِ، أي: الخالِقُ فيما يُستقبَلُ، أو القادرُ على الخَلقِ مِن غيرِ تَعذُّرِ الحقيقةِ، على أنَّه لو جاز إطلاقُ الخالقِ عليه بِمَعنى القادرِ على الخَلقِ، لَجازَ إطلاقُ كلِّ ما يَقدِرُ هو عليه من الأعراضِ.

والثَّالث: أنَّه لو كان حادثاً، فإمَّا بِتكوينٍ آخَرَ، فَيَلزَمُ التَّسلسلُ وهو محالٌ، ويَلزَمُ منه استحالةُ تكوينِ العالَمِ[1]، مع أنَّه مشاهَدٌ، وإمَّا بدونِهِ فَيَستغني الحادِثُ عنِ المُحدِثِ والإحداثِ، وفيه تَعطيلُ الصَّانعِ[2].

الرَّابع: أنَّه لو حَدَثَ، لَحَدَثَ إمَّا في ذاته تعالى، فَيَصيرُ محلاً للحوادِثِ، أو في غيرِهِ كما ذهب إليه أبو الهُذَيل العلَّاف[3] مِن أنَّ تكوينَ كلِّ جسمٍ قائمٌ به، فيكونُ كلُّ جسمٍ خالقاً ومُكوِّناً لنفسِهِ، ولا خفاءَ في استحالتِهِ.

---

(١) لأنَّ وُجودَهُ صار موقوفاً على تكويناتٍ غيرِ مُتناهيةٍ، ووجودُها مُحالٌ، فكذا ما يَتوقَّفُ عليها.

(٢) لأنَّه إذا جاز حدوثُ حادثٍ واحدٍ بلا مُحدِثٍ، لزم جوازُ ذلك في الكائناتِ كلِّها، فلا يبقى حاجةٌ إلى الصَّانع.

(٣) محمَّدُ بن الهذيل بن عبد الله، أبو الهذيل العلاف، من أئمَّةِ المعتزلةِ، اشتهر بعلم الكلام، وكان حسَنَ الجَدَلِ، قويَّ الحُجَّةِ، سريعَ الخاطرِ، كُفَّ بصرُهُ آخِرَ عمرِهِ، توفي سنة «٢٣٥» هـ، له تصانيف منها: «ميلاس» كتاب سماه على اسم مجوسيٍّ أسلم على يده. اهـ الأعلام (٧/ ١٣١).

وهو تكوينُهُ لِلعالَمِ ولِكُلِّ جُزءٍ مِنْ أجزائِهِ لِوَقتِ وُجودِهِ، ....

ومبنى هذه الأدلّةِ على أنَّ التَّكوينَ صفةٌ حقيقيّةٌ كالعلم والقدرة.

والمُحقِّقون من المُتكلِّمين على أنَّه من الإضافاتِ[١] والاعتباراتِ العقليّةِ[٢]، مِثلُ كونِ الصَّانعِ تعالى وتقدَّس قبلَ كلِّ شيءٍ ومَعَه وبعدَهُ، ومَذكوراً بألسنتنا، ومَعبوداً لنا، ومُميتاً ومُحيياً، ونحو ذلك[٣].

والحاصلُ[٤] في الأزلِ هو مَبدأُ التَّخليقِ والتَّرزيقِ والإماتةِ والإحياءِ وغيرِ ذلك، ولا دليلَ على كونِهِ صفةً أخرى سوى القُدرةِ والإرادةِ، فإنَّ[٥] القدرةَ وإن كانت نِسبتُها إلى وُجودِ المُكوَّنِ وعدمِهِ على السَّواءِ، لكن مع انضمامِ الإرادةِ يَتخصَّصُ أحدُ الجانبين.

ولمَّا استدلَّ القائلونَ بِحُدوثِ التَّكوينِ، بأنَّه لا يُتصوَّرُ بدونِ المُكوَّنِ، كالضَّربِ بدونِ المَضروبِ، فلو كان قديماً لَزِمَ قِدَمُ المُكوَّناتِ، وهو محالٌ، أشار إلى الجواب بقوله:

(وهو) أي: التَّكوينُ (تكوينُهُ لِلعالَمِ ولِكُلِّ جُزءٍ مِنْ أجزائِهِ) لا في الأزلِ، بل (لِوَقتِ وُجودِهِ)[٦] على حَسَبِ عِلمِهِ وإرادتِهِ، فالتَّكوينُ باقٍ أزلاً وأبداً، والمُكوَّنُ حادثٌ بِحُدوثِ التَّعلُّقِ، كما في العلم والقدرةِ وغيرِهما من الصِّفاتِ القديمةِ التي لا يَلزَمُ من قِدَمِها قِدَمُ مُتعلَّقاتِها؛ لكون تَعلُّقاتِها حادثةً.

وهذا تحقيقُ ما يقال: إنَّ وُجودَ العالَمِ إنْ لم يَتعلَّقْ بذاتِ اللهِ تعالى، أو صفةٍ من صفاتِهِ، لَزِمَ تَعطيلُ الصَّانعِ، واستغناءُ الحوادثِ عن المُوجِدِ، وهو محالٌ، وإن تعلَّقَ:

---

(١) الإضافةُ عند المتكلِّمين: معنى موهومٌ يُتعقَّلُ مِن نسبةِ شيءٍ إلى شيءٍ، فالتَّكوينُ إضافةٌ بين الخالقِ والمخلوقِ.

(٢) الاعتبارُ العقليُّ: ما لا يكونُ له وجودٌ في الخارجِ، ولا قيامَ له إلَّا في أذهانِ المُعتبِرين.

(٣) ولا شكَّ في أنَّ بعضَ هذه الإضافاتِ حادثةٌ، ولا يلزَمُ من حدوثِها مُحالٌ، فكذلك التَّكوينُ.

(٤) معطوفٌ على الضَّمير في أنَّه من الإضافات. معناه: والكائنُ في الأزل هو مبدأ...الخ.

(٥) اكتفى بعضُهُم بالقدرةِ، وهو غيرُ صحيحٍ؛ لأنَّ نسبةَ القدرةِ إلى وجودِ الشَّيءِ وعدمِهِ سواءٌ، فكيف يترجَّحُ بها وجودُهُ على عدمِهِ بدونِ الإرادةِ، وإلى ذلك أشار المصنِّفُ.

(٦) وذلك كَرَسمِ المهندسِ مُخطَّطَ البناءِ على الورقِ، وبعد ذلك يتحوَّلُ إلى أرضِ الواقعِ.

....

ـ فإمَّا أنْ يَستلزِمَ ذلك قِدَمَ ما يَتعلَّقُ وُجُودُهُ به، فَيَلزَمُ قِدَمُ العالَمِ، وهو باطلٌ.

ـ أو لا[1]، فَلْيَكُنِ التَّكوينُ أيضاً قديماً مع حُدُوثِ المُكوَّنِ المُتعلِّقِ به.

وما يقالُ[2] مِن أنَّ القولَ بِتَعلُّقِ وُجودِ المُكوَّنِ بالتَّكوينِ، قولٌ بحدوثِهِ؛ إذِ القديمُ ما لا يتعلَّقُ وُجودُهُ بالغيرِ، والحادثُ ما يَتعلَّقُ به، ففيه نظرٌ[3]؛ لأنَّ هذا معنى القديمِ والحادثِ بالذَّاتِ، على ما يقولُ بِهِ الفلاسفةُ[4].

وأمَّا عند المتكلِّمين: فالحادثُ ما لِوُجودِهِ بدايةٌ، أي: يكونُ مسبوقاً بالعَدَمِ، والقديمُ بخلافِهِ، ومُجرَّدُ تعلُّقِ وُجودِهِ بالغيرِ لا يَستلزِمُ الحُدُوثَ بهذا المعنى؛ لِجَوازِ أن يكونَ مُحتاجاً إلى الغيرِ، صادراً عنه، دائماً بدوامه، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادَّعَوا قِدَمَهُ من المُمكناتِ، كالهُيُولى مثلاً[5].

---

(١) أي: إنْ لم يستلزمْ قِدَمُ الذَّاتِ والصِّفاتِ قِدَمَ المُكوَّناتِ المُتعلِّقةِ بها.

(٢) في الرَّدِّ على القائل: لو كان التَّكوينُ أزليّاً لتعلَّقَ وُجودُ المُكوَّنُ به في الأزل، فكان العالَمُ قديماً، وعليه فالتَّكوينُ حادثٌ لاستلزامِهِ قِدَمَ المُكوَّن.

قلنا في الجواب ـ القائل صاحب الكفاية ـ: إذا سلَّمت تعلُّقَ وجودِ المكوَّنِ بالتَّكوين، فقد سلَّمت أنَّه حادثٌ، إذ القديمُ ما لا يتعلَّقُ وجودُهُ بالغير.... الخ.

(٣) حاصلُ هذا النَّظرِ أنَّ اللازمَ مِنْ هذا القولِ الحدوثُ الذَّاتيُّ، وهو ليس بمرادٍ، بل المرادُ هو الحدوثُ الزَّمانيُّ الذي يكون مسبوقاً بالعدم، وهو غيرُ لازمٍ، انظر التَّعليق التَّالي.

(٤) قَسَم الفلاسفةُ كلاً من القديم والحادثِ إلى ذاتيٍّ وزمانيٍّ:

ـ فالقديمُ بالذَّات: ما لا يحتاجُ في الوجودِ إلى غيرِهِ، وهو الواجبُ تعالى فقط.

ـ القديمُ بالزَّمان: ما لا يَسبِقُ عدَمُهُ على وُجودِهِ، سواءٌ كان غيرَ مُحتاجٍ إلى غيرِهِ كالواجب، أو مُحتاجاً كالفَلَكِ بِزَعمِهِم.

ـ والحادثُ بالذَّاتِ: ما يحتاجُ إلى غيره، سواءٌ كان قديماً بالزَّمان كالفَلَك عندهم، أو لا كزيدٍ.

ـ والحادثُ بالزَّمان: ما يَسبِقُ عدَمُهُ على وُجودِهِ، كزيدٍ.

(٥) فإنَّهم قالوا: هي صادرةٌ عن الواجِبِ، ومع ذلك ليس وُجودُها مَسبوقاً بالعدَمِ.

وهُوَ غيرُ المُكوَّنِ عندنا.

نعم، إذا أثبتنا صُدُورَ العالَمِ عن الصَّانعِ بالاختيارِ، دونَ الإيجابِ[١]، بدليلٍ لا يَتوقَّفُ على حُدوثِ العالَمِ، كان القولُ بِتَعلُّقِ وُجودِهِ بِتكوينِ اللهِ تعالى قولاً بِحُدوثِهِ.

ومِن ههنا[٢] يقال: إنَّ التَّنصيصَ على كلِّ جُزءٍ من أجزاءِ العالَمِ، إشارةٌ إلى الرَّدِّ على مَن زَعَمَ قِدَمَ بعضِ الأجزاءِ كالهُيُولى، وإلَّا[٣] فَهُم إنَّما يقولون بِقِدَمِها بِمَعنى عَدَمِ المَسبوقيَّةِ بالعَدَمِ، لا بِمَعنى عَدَمِ تكوُّنِهِ بالغير.

والحاصل: أنَّا لا نُسلِّمُ أنَّه لا يُتصوَّرُ التَّكوينُ بدونِ وُجودِ المُكوَّنِ، وأنَّ وِزانَهُ معه كَوِزانِ الضَّربِ مع المضروبِ، فإنَّ الضَّربَ صفةٌ إضافيَّةٌ لا يُتصوَّرُ بدونِ المُتَضايفين، أعني: الضَّاربَ والمضروبَ، والتَّكوينُ صفةٌ حقيقيَّةٌ هي مبدأُ الإضافةِ، التي هي إخراجُ المَعدُومِ من العَدَمِ إلى الوجودِ، لا عَينُها، حتَّى لو كانت عينَها - على ما وَقَع في عبارة المشايخ - لكانَ القولُ بِتحقُّقِها بدونِ المُكوَّنِ مُكابرةً وإنكاراً للضَّروريِّ، فلا يَندفِعُ بما يقال: مِن أنَّ الضَّربَ عَرَضٌ مُستحيلُ البقاءِ، فلا بدَّ لِتَعلُّقِهِ بالمفعولِ وَوُصولِ الألَمِ إليه، مِن وُجُودِ المَفعولِ معه، إذ لو تأخَّر لانعَدَمَ هو.

بخلافِ فعلِ الباري تعالى، فإنَّه أزليٌّ، واجبُ الدَّوامِ، يبقى إلى وَقتِ وُجودِ المَفعولِ.

(وهُوَ غيرُ المُكوَّنِ عندنا)؛ لأنَّ الفِعلَ يُغايِرُ المفعولَ بالضَّرورةِ، كالضَّربِ مع المَضروبِ، والأكلِ مع المأكولِ، ولأنَّه لو كان نَفْسَ المُكوَّنِ لَزِمَ:

---

(١) معنى إيجادِ الشَّيءِ بالإيجابِ: أن يكونَ صُدُورُ الفعلِ عن الفاعلِ واجباً، أي: دونَ أن يُسبَقَ بِقَصدٍ أو اختيارٍ، كَصُدورِ الإحراقِ من النَّار.

(٢) أي: انطلاقاً من تفسيرِ الحادثِ عندَ المتكلِّمينَ بما يَسبِقُ عدَمُهُ على وجودِهِ، والقديمُ بخلافِهِ يقال: إنَّ التَّنصيصَ. . . .إلخ

(٣) أي: وإن لم يكنْ أُريد بمعنى الحادث والقديم ما ذهب إليه المتكلِّمون، بل أُريد بالحادث ما يحتاجُ إلى غيرِهِ، وبالقديم ما لا يحتاجُ، وهو ما اصطلح عليه الفلاسفةُ، فلا معنى للرَّدِّ عليهم؛ لأنَّهم مُعترِفون بأنَّ مُوجِدَها هو الله، فهي عندهم حادثةٌ بالذَّات.

....

ـ أن يكونَ المُكَوَّنُ مُكوَّناً مَخلُوقاً بنفسِهِ، ضرورةَ أنَّه مكوَّنٌ بالتَّكوينِ الذي هو عينُهُ، فيكون قديماً مُستغنياً عن الصَّانعِ، وهو محالٌ.

ـ وأن لا يكونَ للخالِقِ تَعلُّقٌ بالعالَمِ، سوى أنَّه أقدَمُ منه، وقادرٌ عليه من غيرِ صُنعٍ وتأثيرٍ فيه، ضرورةَ تكوُّنِهِ بنفسِهِ، وهذا لا يُوجِبُ كونَهُ خالقاً وكونَ العالَمِ مخلوقاً، فلا يصحُّ القولُ بأنَّه خالقُ العالَمِ وصانِعُهُ، وهذا خُلْفٌ.

ـ وأن لا يكونَ اللهُ تعالى مُكوِّناً للأشياءِ، ضرورةَ أنَّه لا مَعنَى لِلمُكوِّنِ إلَّا مَن قام به التَّكوينُ، والتَّكوينُ إذا كان عينَ المُكوَّنِ، لا يكون قائماً بذاتِ اللهِ تعالى.

ـ وأنْ يَصحَّ القولُ بأنَّ خالِقَ سوادِ هذا الحَجَرِ أسود، وهذا الحجَرُ خالقُ السَّوادَ؛ إذ لا معنى للخالِقِ والأسودِ إلَّا مَن قام به الخَلْقُ والسَّوادُ، وهما واحدٌ فمحلُّهما واحدٌ.

وهذا كلُّه تنبيهٌ على كونِ الحُكمِ بِتَغايُرِ الفعلِ والمَفعولِ ضروريّاً[١]، لكنَّه ينبغي للعاقلِ أن يتأمَّلَ في أمثالِ هذه المباحثِ، وأن لا يَنسبَ إلى الرَّاسخينَ من علماءِ الأصولِ ما يكونُ استحالتُهُ بديهيَّةً ظاهرةً على مَن له أدنى تَمييزٍ، بل يَطلُبُ لكلامِهِم مَحمَلاً يَصلُحُ مَحلاً لِنزاعِ العلماءِ، واختلافِ العقلاءِ.

فإنَّ مَن قال: «التَّكوينُ عينُ المكوَّن» أراد أنَّ الفاعلَ إذا فَعَل شيئاً، فليس ههنا إلَّا الفاعل والمفعول. وأمَّا المعنى الَّذي يُعبَّر عنه بالتَّكوينِ والإيجادِ ونحوِ ذلك، فهو أمرٌ اعتباريٌّ يَحصُلُ في العَقلِ من نسبةِ الفاعلِ إلى المفعولِ، ليس أمراً محقَّقاً مُغايراً للمفعولِ في الخارجِ.

ولم يُرِدْ أنَّ مفهومَ التَّكوينِ، هو بعينِهِ مفهومُ المُكوَّنِ ليلزَمَ المُحالات.

وهذا[٢] كما يقال: «إنَّ الوجودَ عينُ الماهيَّةِ في الخارج»، بمعنى: أنَّه ليس في الخارجِ للماهيَّةِ تَحقُّقٌ، ولِعارِضِها المُسمَّى بالوُجودِ تَحقُّقٌ آخَرُ، حتَّى يَجتمعان اجتماعَ

---

(١) أراد أنَّ تَغايُرَ التَّكوينِ والمُكوَّنِ بديهيٌّ، والبديهيُّ لا يحتاجُ إلى الدَّليل، بل لا يجوزُ إقامةُ الدَّليلِ عليه، فهذه الوجوهُ التي ذكرها الماتريديَّةُ ليست دلائلَ، بل تنبيهاتٌ على بَداهةِ الحُكمِ.

(٢) أي: قولهم: «التَّكوينُ عينُ المُكوَّن».

....

القابلِ والمَقبولِ، كالجسم والسَّوادِ، بل الماهيَّةُ إذا كانت فَتَكوُّنُها هو وُجودُها، لكنَّهما متغايران في العقل، بمعنى: أنَّ للعقلِ أن يُلاحِظَ الماهيَّةَ دونَ الوجودِ، وبالعكس، فلا يتمُّ إبطالُ هذا الرَّأي[1] إلَّا بإثباتِ أنَّ تكوُّنَ الأشياءِ وصُدُورَها عن الباري تعالى، يتوقَّفُ على صفةٍ حقيقيَّةٍ قائمةٍ بالذَّات، مغايرةٍ للقدرة والإرادة.

والتَّحقيقُ: أنَّ تعلُّقَ القدرةِ على وَفقِ الإرادةِ بِوُجودِ المَقدورِ لِوَقتِ وُجودِهِ، إذا نُسِبَ إلى القدرةِ يُسمَّى إيجاداً له، وإذا نُسِبَ إلى القادرِ يُسمَّى الخَلقَ والتَّكوينَ ونحو ذلك، فحقيقته: كونُ الذَّاتِ بحيثُ تَعلَّقت قدرتُهُ بوجودِ المَقدورِ لِوَقتِهِ، ثمَّ يتحقَّقُ بِحَسَبِ خُصوصيَّاتِ المَقدوراتِ خُصوصيَّاتُ الأفعالِ، كالتَّرزيق والتَّصويرِ والإحياءِ والإماتةِ وغيرِ ذلك، إلى ما لا يكاد يتناهى.

وأمَّا كونُ كلٍّ مِن ذلك صفةً حقيقيَّةً أزليَّةً، فَمِمَّا تفرَّدَ به بعضُ علماءِ ما وراءَ النَّهرِ، وفيه تكثيرٌ للقدماء جدّاً وإن لم تكن مُتغايرةً[2].

والأقرب ما ذهب إليه المحقِّقونَ منهم[3]، وهو أنَّ مرجعَ الكلِّ إلى التَّكوينِ، فإنَّه إن تعلَّق بالحياةِ يُسمَّى إحياءً، وبالموت إماتةً، وبالصُّورةِ تَصويراً، وبالرِّزق ترزيقاً، إلى غير ذلك، فالكلُّ تكوينٌ، وإنَّما الخصوصُ بِخُصوصيَّةِ التَّعلُّقات.

---

(١) يعني: إذا كان مرادُ الأشاعرةِ من قولهم: «التَّكوينُ عينُ المُكوَّنِ» أنَّ التَّكوينَ أمرٌ اعتباريٌّ غيرُ موجودٍ، فلا يَتِمُّ إبطالُهُ بما ذكره الماتريديَّةُ من الأدلَّة.

(٢) اللائقُ بالتَّوحيدِ حَصْرُ القِدَمِ في ذات الله، وإنَّما أثبتوا الصِّفاتِ القديمةَ السَّبعةَ أو الثَّمانيةَ للضَّرورةِ المُوجِبةِ لإثباتها.
ولمَّا كانت صفةُ التَّكوينِ كافيةً في وُجودِ الرِّزقِ والصُّورةِ وغيرِهما، لم يكنْ ضَرورةٌ في إثباتِ صفةٍ سوى التَّكوينِ، فينبغي نَفْيُ ما لا ضرورةَ فيه.

(٣) يريدُ ترجيحَ مذهبِ جمهورِ الماتريديَّةِ على هذا البعضِ، وليس مرادُهُ اختيارَ هذا المذهبِ على سائرِ المذاهبِ، فإنَّ المختارَ عنده أنَّ التَّكوينَ أمرٌ اعتباريٌّ راجعٌ إلى القدرةِ، كما صرَّح به في مؤلَّفاته. نبراس.

والإرادَةُ: صِفةٌ لله تعالى أزليَّةٌ قائمةٌ بِذاتِهِ.

(والإرادةُ صِفةٌ لله تعالى أزليَّةٌ قائمةٌ بِذاتِهِ)، كرَّرَ ذلك تأكيداً وتحقيقاً لإثبات صفةٍ قديمةٍ لله تعالى، تقتضي تخصيصَ المُكوَّناتِ بوجهٍ دونَ وَجهٍ، وفي وقتٍ دونَ وقتٍ، لا كما زعمتِ الفلاسفةُ من أنَّه تعالى موجِبٌ بالذَّاتِ[1]، لا فاعلٌ بالإرادةِ والاختيارِ، والنَّجاريَّةُ[2] من أنَّه مريدٌ بذاتِهِ لا بصفتِهِ، وبعضُ المعتزلةِ مِن أنَّه مريدٌ بإرادةٍ حادثةٍ لا في محلٍّ[3]، والكرَّاميَّةُ[4] من أنَّ إرادتَهُ حادثةٌ في ذاته.

والدَّليل على ما ذكرنا الآياتُ النَّاطقةُ بإثباتِ صفةِ الإرادةِ والمَشيئةِ لله تعالى، مع القَطعِ بِلُزُومِ قيامِ صفةِ الشَّيء به، وامتناعِ قيامِ الحوادِثِ بذاتِ الله تعالى.

وأيضاً نظامُ العالَمِ ووجودُهُ على الوجهِ الأوفَقِ الأصلَحِ، دليلٌ على كونِ صانعِهِ قادراً مختاراً، وكذا حُدُوثُهُ، إذ لو كان صانِعُهُ موجِباً بالذَّاتِ لَلزِمَ قِدَمُهُ ضرورةَ امتناعِ تَخلُّفِ المَعلولِ عن عِلَّتِهِ المُوجِبَةِ.

---

(١) أي: ذاتُهُ تُوجِبُ صُدورَ الفعلِ عنها بلا اختيارٍ، كَصُدورِ الإحراق عن النَّار.

(٢) هذا هو أحدُ قولي النَّجَّار، وقولُهُ الآخَرُ ما سَبَقَ من أنَّ معنى كونه مريداً أنَّه ليس بِمُكرَهٍ في فِعلِهِ، ولا ساهٍ، ولا مغلوبٍ. اهـ كستلي.

(٣) أي: قائمةٌ بِنَفسِها؛ لأنَّها لو حَدَثَت في ذاتِهِ لزِمَ قيامُ الحوادِثِ به تعالى، أو في غيرِ محَلٍّ لزِمَ اتِّصافُ هذا الغيرِ بصفةِ اللهِ. ورُدَّ بأنَّ ما يقومُ بنفسِهِ لا يكونُ صفةً لغيرِهِ.

(٤) فرقةٌ من المُشبِّهةِ، أصحابُ أبي عبد الله محمد بن كرَّام، القائل بالتَّجسيم، ت (٢٥٥) هـ.

ورُؤيةُ اللهِ تعالى بِالبَصَرِ جائزةٌ في العَقلِ، ....

بيانُ أنَّ رؤية الله جائزة

(ورُؤيةُ اللهِ تعالى) بمعنى الانكشافِ التَّامِّ (بِالبَصَرِ)، وهو بِمَعنى إدراكِ الشَّيءِ كما هو بحاسَّةِ البَصرِ[١]، وذلك أنَّا إذا نظرنا إلى البدرِ، ثمَّ غَمَّضنا العينَ، فلا خَفاءَ في أنَّه وإن كان مُنكشِفاً لدينا في الحالَينِ، لكنِ انكشافُهُ حالَ النَّظرِ إليه أتمُّ وأكملُ، ولنا بالنِّسبةِ إليه حينئذٍ حالةٌ مخصوصةٌ هي المُسمَّاةُ بالرُّؤية.

(جائزةٌ في العَقلِ) بِمَعنى: أنَّ العقلَ إذا خُلِّي ونفْسَهُ لم يَحكُمْ بامتناعِ رؤيتِهِ، ما لم يَقُمْ له برهانٌ على ذلك، مع أنَّ الأصلَ عدَمُهُ، وهذا القَدْرُ ضروريٌّ، فمن ادَّعى الامتناعَ فَعَلَيه البيان.

وقد استدلَّ أهلُ الحقِّ على إمكانِ الرُّؤيةِ بوجهين: عقليٌّ وسمعيٌّ.

تقريرُ الأوَّل: أنَّا قاطعون بِرُؤيةِ الأعيانِ والأعراضِ ضرورةَ أنَّا نُفرِّقُ بالبصرِ بين جسمٍ وجِسمٍ، وعَرَضٍ وعَرَضٍ، ولا بدَّ لِلحُكمِ المُشتَرَكِ مِن علَّةٍ مُشتَرَكةٍ، وهي: إمَّا الوُجودُ، أو الحُدوثُ، أو الإمكانُ، إذ لا رابعَ يَشترِكُ بينها.

والحُدوثُ: عبارةٌ عن الوجودِ بعدَ العَدَمِ، والإمكانُ: عبارةٌ عن عَدَمِ ضَرورةِ الوُجودِ والعَدَمِ، ولا مُدخَلَ للعَدَمِ في العِلِّيَّةِ[٢]، فتعيَّنَ الوجودُ، وهو مشتَرَكٌ بين الصَّانعِ وغيرِهِ، فَيَصِحُّ أن يُرى من حيثُ تحقُّقُ علَّةِ الصِّحَّةِ، وهي الوجودُ، ويَتوقَّفُ امتناعُها على ثُبوتِ كونِ شيءٍ مِن خواصِّ المُمكِنِ شرطاً، أو من خواصِّ الواجِبِ مانعاً[٣].

---

(١) أي: إدراكُهُ كما يكونُ عليه الواقعُ.

(٢) أي: لا يكونُ العَدَمُ عِلَّةً؛ لأنَّ التَّأثيرَ صفةٌ ثبوتيَّةٌ، فلا بدَّ وأن يكونَ موصوفُها ثابتاً. وقولُهُم: «العَدَمُ لا يَصلُحُ عِلَّةً» المرادُ به لا يَصلُحُ علَّةً لأمرٍ موجودٍ، فلا يَرِدُ أنَّ عدَمَ العلَّةِ علَّةٌ لِعَدمِ المَعلولِ.

(٣) ولم يَثبُتْ شيءٌ منهما.

....

وكذا يَصحُّ أن تُرى سائرُ المَوجوداتِ، من الأصواتِ والطُّعومِ والرَّوائح وغير ذلك، وإنَّما لا تُرى بناءً على أنَّ اللهَ تعالى لم يَخلُقْ في العبدِ رُؤيتَها بِطَريقِ جَرْيِ العادةِ، لا بِناءً على امتناعِ رُؤيتِها.

وحينَ اعتُرِضَ بأنَّ الصَّحَّةَ عدميَّةٌ[١]، فلا تَستدعي علَّةً مُشتَرَكةً[٢]، ولو سُلِّمَ[٣] فالواحدُ النَّوعيُّ قد يُعلَّل بالمُختَلِفاتِ، كالحَرارةِ بالشَّمسِ والنَّارِ، فلا يَستدعي علَّةً مُشتَرَكَة.

ولو سُلِّمَ[٤]، فالعَدَميُّ يَصلُحُ عِلَّةً للعدميِّ[٥]، ولو سُلِّم[٦] فلا نُسلِّمُ اشتراكَ الوجودِ[٧]، بل وُجودُ كلِّ شيءٍ عينُهُ.

وأجيب: بأنَّ المُرادَ بالعلَّةِ[٨] مُتعلَّقُ الرُّؤيةِ والقابِلُ لها، ولا خَفاءَ في لُزومِ كونِهِ وُجوديّاً[٩].

ثمَّ لا يجوزُ أن يكونَ خُصوصيَّةَ الجِسمِ أو العَرَضِ؛ لأنَّا أوَّلَ ما نرى شَبَحاً من بعيدٍ، إنَّما نُدرِكُ منه هويَّةً ما، دون خُصوصيَّةِ جوهريَّتِهِ، أو عرضيَّتِهِ، أو إنسانيَّتِهِ، أو فَرَسيَّتِهِ و نحوِ ذلك، وبعدَ رؤيتِهِ بِرُؤيةٍ واحدةٍ مُتعلِّقةٍ بهويَّتِهِ، قد نَقدِرُ على تَفصيلِهِ إلى ما فيه من

---

(١) لأنَّ صحَّةَ الرُّؤيةِ إمكانُها، والإمكانُ أمرٌ عدَميٌّ كما ذكره قبلَ قليل.

(٢) أي: بين الصَّانعِ وغيرِهِ؛ لأنَّ المُحتاجَ إلى العِلَّةِ إنَّما هو الموجودُ، أمَّا العَدَميُّ فيكفيه عدَمُ علَّةِ الوجودِ.

(٣) أنَّ الصِّحَّةَ تَستدعي علَّةً مشترَكَةً. القائلُ هو الخَصْمُ.

(٤) أنَّ الواحدَ النَّوعيَّ يَستدعي علَّةً مُشتَرَكَةً.

(٥) فعَدَمُ الوُضوءِ مثلاً يَصلُحُ علَّةً لعدَمِ الصَّلاةِ.

(٦) أنَّ العَدَميَّ لا يَصلُحُ علَّةً للعَدَميِّ.

(٧) بين الأعيانِ والأعراضِ.

(٨) أي: في قول المتقدِّم: «لا بدَّ للحكمِ المُشتَرَكِ من علَّةٍ مُشتَرَكَة».

(٩) أي: في كونِ المَرئيِّ أمراً موجوداً؛ لأنَّ المَعدُومَ لا تصحُّ رؤيتُهُ. ولا شكَّ في أنَّ الصِّحَّةَ وجوديَّةً كانت أو عدميَّةً، تحتاجُ إلى العلَّةِ بهذا المعنى، وبهذا يندفعُ الاعتراضُ الأوَّلُ والثَّالث.

....

الجواهرِ والأعراضِ، وقد لا نَقدِرُ، فَمُتعلَّقُ الرُّؤيةِ هو كونُ الشَّيءِ له هويَّةٌ ما، وهو المَعنيُّ بالوجودِ، واشتراكُهُ ضروريٌّ[1].

وفيه نظَرٌ؛ لِجَوازِ أن يكونَ مُتعلَّقُ الرُّؤيةِ هو الجِسميَّةَ وما يَتبَعُها من الأعراض، من غيرِ اعتبارِ خُصوصيَّتِهِ.

وتقريرُ الثَّاني:

ـ أنَّ موسى عليه الصَّلاة والسَّلام قد سأل الرُّؤيةَ بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فلو لم تكنِ الرُّؤيةُ مُمكنةً لكان طَلَبُها جهلاً بما يجوزُ في ذاتِ الله تعالى وما لا يجوز، أو سَفَهاً وعبثاً وطَلَباً للمُحالِ، والأنبياءُ مُنزَّهون عن ذلك.

ـ وأنَّ اللهَ تعالى قد علَّق الرُّؤيةَ باستقرارِ الجبلِ، وهو أمرٌ ممكنٌ في نفسِهِ، والمُعلَّقُ بالمُمكِنِ مُمكِنٌ، لأنَّ معناهُ الإخبارُ بِثُبوتِ المُعلَّقِ عندَ ثُبوتِ المُعلَّقِ به، والمُحالُ لا يَثبُتُ على شيءٍ من التَّقاديرِ المُمكِنةِ.

وقد اعتُرِضَ بِوُجوهٍ:

ـ أقواها أنَّ سؤالَ موسى عليه السَّلام كان لأجلِ قومِهِ، حيثُ قالوا: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾ [البقرة: ٥٥]، فَسَأل لِيَعلموا امتناعَها، كما عَلِمَه هو.

ـ وبأنَّا لا نُسلِّم أنَّ المُعلَّقَ عليه مُمكِنٌ، بل هو استقرارُ الجبلِ حالَ تَحرُّكِهِ، وهو محالٌ.

وأجيب: بأنَّ كلاً من ذلك[2] خِلافُ الظَّاهرِ[3]، ولا ضرورةَ في ارتكابِهِ، على أنَّ القومَ إن كانوا مؤمنين كفاهم قولُ موسى عليه السَّلام: «إنَّ الرُّؤيةَ مُمتنِعةٌ»، وإن كانوا كفَّاراً لم يُصدِّقوا موسى عليه السَّلام في حُكمِ اللهِ تعالى بالامتناع، وأيّاً ما كان يكونُ السُّؤالُ عَبَثاً.

---

(١) أي: كونُ الوجودِ أمراً مُشترَكاً بين الموجوداتِ أمرٌ بَديهيٌّ.

(٢) اسمُ الإشارةِ عائدٌ إلى الاعتراضينِ المُتقدِّمَينِ.

(٣) أمَّا الاعتراضُ الأوَّلُ، فلأنَّه قال: «أرني»، ولم يقل: «أرِهِم»، وقال: «أنظُر» ولم يقل: «أنظُروا». وأمَّا الثَّاني فلأنَّ ليس في قوله: «فإنِ استقرَّ مكانَهُ» تقييدٌ بحالِ الحركةِ.

واجِبةٌ بِالنَّقلِ، وقد وَرَدَ الدَّليلُ السَّمعيُّ بِإيجابِ رُؤيةِ المُؤمِنِينَ لله تعالى في دارِ الآخرةِ، فَيُرى لا في مَكانٍ، ولا على جِهَةٍ مِنْ مُقابَلَةٍ، أو اتِّصالِ شُعاعٍ، أو ثُبوتِ مَسافةٍ بينَ الرَّائي وبينَ اللهِ تعالى.

والاستقرارُ حالَ التَّحَرُّكِ أيضاً ممكنٌ، بأن يقَعَ السُّكونُ بدَلَ الحَركةِ، وإنَّما المُحالُ اجتماعُ الحركةِ والسُّكونِ.

(واجِبةٌ بِالنَّقلِ، وقد وَرَدَ الدَّليلُ السَّمعيُّ بِإيجابِ رُؤيةِ المُؤمِنِينَ لله تعالى في دارِ الآخرة):

ـ أمَّا الكتابُ فقولُهُ تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

ـ وأمَّا السُّنَّة فقوله ﷺ: «إنَّكم سَتَرونَ ربَّكم كما تَرَونَ القمَرَ ليلةَ البَدرِ»[1]، وهو مَشهورٌ، رواه أحد وعشرون من أكابرِ الصَّحابة.

ـ وأمَّا الإجماع فهو أنَّ الأمَّةَ كانوا مُجمِعينَ على وُقوعِ الرُّؤيةِ في الآخرةِ، وأنَّ الآياتِ الواردةَ في ذلك محمولةٌ على ظواهِرِها.

ثمَّ ظهرت مَقالةُ المُخالِفِينَ، وشاعت شُبَهُهُم وتأويلاتُهم، وأقوى شُبَهِهِم من العقليَّات: أنَّ الرُّؤيةَ مَشروطةٌ بكونِ المَرئيِّ في مكانٍ وجهةٍ ومُقابلةٍ من الرَّائي، وثبوتِ مَسافةٍ بينهما، بحيثُ لا يكونُ في غايةِ القُربِ، ولا في غايةِ البُعدِ، واتِّصالِ شُعاعٍ من الباصرةِ بالمَرئيِّ، وكلُّ ذلك مُحالٌ في حقِّ الله تعالى.

والجواب: مَنْعُ هذا الاشتراطِ، وإليه أشار بقوله: (فَيُرى لا في مَكانٍ، ولا على جِهَةٍ، ولا في مُقابَلَةٍ، ولا اتِّصالِ شُعاعٍ، ولا ثُبوتِ مَسافةٍ بينَ الرَّائي وبينَ اللهِ تعالى)، وقياسُ الغائبِ على الشَّاهِدِ فاسدٌ.

وقد يُستدلُّ على عَدَمِ الاشتراطِ بِرُؤيةِ الله تعالى إيَّانا.

---

(١) أخرجه البخاري في المواقيت، باب: فضل صلاة العصر (٥٥٤) عن جرير قال: كنَّا عند النَّبيِّ ﷺ فنظَر إلى القمرِ ليلةً ـ يعني: البدر ـ فقال: «إنَّكم سَتَرونَ ربَّكم كما تَرَونَ هذا القمرَ، لا تضامون في رؤيتِهِ، فإنِ استطعتم أن لا تُغلَبوا على صلاةٍ قبلَ طلوعِ الشَّمسِ وقبلَ غروبِها فافعلوا، ثمَّ قرأ ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩].

....

وفيه نَظرٌ؛ لأنَّ الكلام في الرُّؤية بِحاسَّةِ البصرِ.

فإن قيل: لو كان جائزَ الرُّؤيةِ والحاسَّةُ سليمةٌ، وسائرُ الشَّرائطِ موجودةٌ، لَوَجَب أن يُرى، وإلَّا لجاز أن يكونَ بِحَضرتِنا جبالٌ شاهقةٌ لا نراها، وإنَّه سَفسَطَةٌ.

قلنا: ممنوعٌ؛ فإنَّ الرُّؤيةَ عندنا بِخَلْقِ اللهِ تعالى، فلا تَجِبُ عند اجتماعِ الشَّرائطِ.

ومِنَ[1] السَّمعيَّاتِ قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

والجواب: بعد تسليمِ كونِ الأبصارِ للاستغراقِ[2] وإفادَتِهِ عمومَ السَّلبِ، لا سَلْبَ العموم[3]، وكَونِ الإدراكِ هو الرُّؤيةَ مُطلَقاً، لا الرُّؤيةَ على وَجهِ الإحاطةِ بِجَوانبِ المَرئيِّ[4]، أنَّه لا دِلالةَ فيه على عُمومِ الأوقاتِ والأحوالِ[5].

وقد يُستدلُّ بالآيةِ على جوازِ الرُّؤيةِ، إذ لو امتَنَعَتْ لما حَصَلَ التَّمدُّحُ بِنَفيها، كالمَعدُومِ لا يُمدَحُ بِعَدَمِ رؤيتِهِ لامتناعِها، وإنَّما التَّمدُّحُ في أنَّه تُمكِنُ رؤيتُهُ ولا يُرى؛ للتَّمنُّعِ والتَّعزُّزِ بحجابِ الكبرياء.

وإن جعلنا الإدراكَ عبارةً عن الرُّؤيةِ على وجهِ الإحاطةِ بالجوانبِ والحدودِ، فَدِلالةُ الآيةِ على جوازِ الرُّؤيةِ، بل على تَحقُّقِها أظهَرُ؛ لأنَّ المعنى: أنَّه مع كونه تعالى مَرئيّاً لا يُدرَكُ بالأبصارِ؛ لِتَعاليهِ عن التَّناهي والاتِّصافِ بالحُدودِ والجوانبِ.

---

(١) أي: وأقوى شُبَهِهِم من السَّمعيَّاتِ.

(٢) معناه: أنَّا في الأصلِ لا نُسلِّمُ أنَّ اللام في «الأبصار» للاستغراق؛ لأنَّه مشروطٌ بعدمِ قرائنِ العهدِ، وقد دلَّتِ النُّصوصُ على رؤيةِ المؤمنين، فهي قرينةُ عدَمِ الاستغراقِ، ولكن سَلَّمنا جدلاً.

(٣) أي: لو سلَّمنا الاستغراقَ فدلالتُهُ على مَطلوبِكُم غيرُ مُسلَّمٍ؛ لأنَّ قولنا: «تُدركه الأبصارُ» موجبةٌ كلِّيَّةٌ، وإذا دخل عليها النَّفيُ ارتفَعَ الإيجابُ الكلِّيُّ، وصار المعنى «لا تدركُهُ الأبصار» على سَبيلِ سَلبِ العُمومِ، فلا ينافي إدراكَ بَعضِها، كقولك: «ليس كلُّ حيوانٍ إنساناً»، ومَطلوبُكُم إنَّما يَتِمُّ لو كان المعنى على عُمومِ السَّلب.

(٤) أي: لا نُسلِّمُ أنَّ الإدراكَ هو الرُّؤيةُ مُطلَقاً، بل هو الرُّؤيةُ على وَجهِ الإحاطةِ.

(٥) حاصلُ الجواب: أنَّا نَخُصُّ عدَمَ الإدراكِ ببعضِ الأوقات كالدُّنيا، أو ببعضِ أحوالِ الآخرة، لِما ثَبَتَ أنَّ الرُّؤيةَ في الجنَّةِ لا تكونُ في جميعِ الأحوال.

....

ومنها: أنَّ الآياتِ الواردةَ في سؤالِ الرُّؤيةِ مَقرونةٌ بالاستعظامِ والاستنكارِ.

والجواب: أنَّ ذلك لِتعنُّتِهِم وعنادِهِم في طَلَبِها، لا لامتناعِها، وإلَّا لَمَنَعَهُم موسى عليه السَّلام عن ذلك، كما فعل حين سألوا أنْ يَجعَلَ لهم آلهةً، فقال موسى: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [النمل: ٥٥]، وهذا مُشعِرٌ بإمكانِ الرُّؤيةِ في الدُّنيا، ولهذا اختلف الصَّحابة ﷺ في أنَّ النَّبيَّ ﷺ هل رأى ربَّه ليلةَ المِعراجِ، والاختلافُ في الوُقوعِ دليلُ الإمكان.

وأمَّا الرُّؤيةُ في المَنامِ، فقد حُكيت عن كثيرٍ من السَّلفِ، ولا خَفاءَ في أنَّها نوعُ مشاهدةٍ يكونُ بالقلبِ دونَ العينِ.

والله تعالى خالقٌ لأفعالِ العِبادِ: مِنَ الكُفرِ، والإيمانِ، والطَّاعةِ، والعِصيانِ، ..

الله خالقٌ لأفعال العباد

(والله تعالى خالقٌ لأفعالِ العِبادِ: مِنَ الكُفرِ، والإيمانِ، والطَّاعةِ، والعِصيانِ)، لا كما زعمتِ المعتزلةُ أنَّ العبدَ خالقٌ لأفعالِهِ، وقد كانت الأوائلُ منهم يَتحاشَونَ عن إطلاقِ لفظِ «الخالق» على العبد، ويكتفون بِلَفظِ «المُوجِدِ، والمُختَرِع» ونحوِ ذلك، وحين رأى الجُبَّائيُّ وأتباعُهُ أنَّ معنى الكلِّ واحدٌ، وهو المُخرِجُ من العَدَمِ إلى الوُجودِ، تَجاسَروا على إطلاقِ لفظِ الخالقِ.

احتَجَّ أهلُ الحقِّ بوجوهٍ:

الأوَّل: أنَّ العبدَ لو كان خالقاً لأفعالِهِ، لكانَ عالماً بِتَفاصِيلِها، ضرورةَ أنَّ إيجادَ الشَّيءِ بالقدرةِ والاختيارِ لا يكونُ إلَّا كذلك، واللَّازمُ باطلٌ[1]؛ فإنَّ المَشْيَ من مَوضعٍ إلى موضعٍ قد يَشتمِلُ على سَكَناتٍ مُتخلِّلةٍ[2]، وعلى حركاتٍ بَعضُها أسرَعُ وبَعضُها أبطأُ، ولا شعورَ للماشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عن العلمِ، بل لو سُئِلَ لم يَعلَمْ، وهذا في أظهرِ أفعالِهِ.

وأما إذا تأمَّلتَ في حركاتِ أعضائِهِ في المَشْيِ والأخذِ والبَطشِ ونحوِ ذلك، وما يَحتاجُ إليه مِن تَحريكِ العَضَلاتِ، وتَمديدِ الأعصابِ، ونحوِ ذلك، فالأمرُ ظاهرٌ.

الثَّاني: النُّصوصُ الواردةُ في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: ٩٦]، أي: عمَلَكُم، على أنَّ «ما» مصدريَّةٌ؛ لئلَّا يحتاجَ إلى حذفِ الضَّميرِ، أو مَعمُولَكُم على أنَّ «ما» موصولَةٌ، ويَشمَلُ الأفعالَ؛ لأنَّا إذا قلنا: أفعالُ العبادِ مَخلوقةٌ لله تعالى أو للعبد، لم نُرِدْ بالفعل المعنى المَصدريَّ الذي هو الإيجادُ والإيقاعُ[3]، بل الحاصلُ بالمصدرِ

(١) وهو عِلمُ العبدِ بتفاصيلِ أفعالِهِ.

(٢) أي: واقعةٌ في خِلالِ حَركاتِهِ.

(٣) أي: لا نزاعَ بيننا وبين المعتزلةِ في الفعلِ بالمعنى المَصدريِّ؛ لأنَّه أمرٌ اعتباريٌّ ليس بموجودٍ في الخارجِ، إنَّما النِّزاعُ في الحاصلِ بالمصدرِ، الذي هو المعمولُ.

....

الذي هو متعلَّقُ الإيجادِ والإيقاعِ[١]، أعني: ما نُشاهِدُهُ من الحركاتِ والسَّكناتِ مثلاً، ولِلذُّهولِ عن هذه النُّكتةِ[٢] قد يُتوَهَّم أنَّ الاستدلالَ بالآية موقوفٌ على كونِ «ما» مصدريَّة.

وكقولِهِ تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرّعد: ١٦]، أي: مُمكنٍ، بدلالةِ العقلِ، وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ﴾ [النحل: ١٧] في مَقامِ التَّمدُّحِ بالخالقيَّة، لكونِها مَناطاً لاستحقاقِ العبادةِ.

لا يقال: فالقائلُ بكونِ العبدِ خالقاً لأفعالِهِ يكونُ من المشركينَ دونَ المُوحِّدين؛ لأنَّا نقول: الإشراكُ هو إثباتُ الشَّريكِ في الألوهيَّةِ، بمعنى وُجوبِ الوجودِ كما للمجوس، أو بمعنى استحقاقِ العبادةِ كما لِعَبَدةِ الأصنام، والمعتزلةُ لا يُثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقيَّةَ العبدِ كخالقيَّةِ الله تعالى؛ لافتقارِهِ إلى الأسبابِ والآلاتِ التي هي بِخَلقِ اللهِ تعالى.

إلا أنَّ مشايخَ ما وراءَ النَّهر قد بالغوا في تَضليلهم في هذه المسألةِ، حتَّى قالوا: إنَّ المجوسَ أسعدُ حالاً منهم، حيث لم يُثبتوا إلَّا شريكاً واحداً، والمُعتزلةُ أثبتوا شُركاءَ لا تُحصَى.

واحتجَّت المعتزلةُ بأنَّا نُفرِّق بالضَّرورةِ بين حركةِ الماشي وحركةِ المُرتَعِشِ، وأنَّ الأُولى باختيارِهِ دونَ الثَّانيةِ، وبأنَّه لو كان الكلُّ بِخَلقِ اللهِ تعالى لَبَطَلَت قاعدةُ التَّكليفِ، والمدحُ والذَّمُّ، والثَّوابُ والعقابُ، وهو ظاهرٌ.

والجواب: إنَّ ذلك إنَّما يتوجَّهُ على الجَبريَّةِ القائلينَ بِنَفي الكَسبِ والاختيارِ أصلاً، وأمَّا نحن فَنُثبِتُهُ على ما نُحقِّقه إن شاء الله تعالى.

وقد تَمسَّكت المعتزلةُ بأنَّه لو كان خالقاً لأفعالِ العبادِ، لكانَ اللهُ تعالى هو القائمَ والقاعدَ، والآكلَ والشَّاربَ، والزَّاني والسَّارقَ، إلى غير ذلك.

---

(١) وهو المُسمَّى بالمَعمولِ.

(٢) وهي اشتمالُ المَعمولِ الأفعال.

وهي بإرادةِ اللهِ تعالى، ومَشيئتِهِ، وحُكْمِهِ، وقَضيَّتِهِ، وتَقديرِهِ.

وهذا جهلٌ عظيمٌ؛ لأنَّ المتَّصفَ بالشَّيء مَن قام به ذلك الشَّيءُ، لا مَن أوجَدَهُ، أولا يَرَونَ أنَّ الله تعالى هو الخالقُ للسَّوادِ والبياضِ، وسائرِ الصِّفاتِ في الأجسامِ، ولا يتَّصفُ بذلك ؟!.

وربَّما يُتمَسَّك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤][1]، ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾ [المائدة: ١١٠][2].

والجواب: أنَّ الخلق ههنا بمعنى التَّقدير.

(وهي) أي: أفعالُ العبادِ كلُّها (بإرادةِ اللهِ تعالى ومَشيئتِهِ)، وقد سَبَق أنَّهما عندنا عبارةٌ عن معنى واحد، (وحُكْمِهِ)، لا يَبعُدُ أن يكونَ ذلك إشارةً إلى خِطابِ التَّكوين، (وقَضيَّتِهِ)، أي: قضائِهِ، وهو عبارةٌ عن الفعلِ مع زيادةِ إحكامٍ[3].

لا يقال: لو كان الكفرُ بِقَضاءِ اللهِ تعالى، لَوَجَب الرِّضا به؛ لأنَّ الرِّضا بالقضاءِ واجبٌ، واللَّازمُ باطلٌ؛ لأنَّ الرِّضا بالكفر كفرٌ؛ لأنَّا نقول: الكفرُ مَقضيٌّ لا قضاءٌ، والرِّضا إنَّما يجبُ بالقضاءِ دونَ المَقضيِّ[4].

(وتَقديرِهِ)، وهو تحديدُ كلِّ مخلوقٍ بِحَدِّهِ الذي يُوجَدُ به مِن حُسنٍ وقُبحٍ، ونَفعٍ وضَرٍّ، وما يحويه من زمانٍ ومكانٍ، وما يترتَّبُ عليه من ثوابٍ وعقابٍ، والمَقصودُ تعميمُ إرادةِ اللهِ تعالى وقدرتِهِ، لِما مرَّ من أنَّ الكلَّ بخلقِ اللهِ، وهو يستدعي القدرةَ والإرادةَ؛ لعدمِ الإكراهِ والإجبارِ.

فإن قيل[5]: فيكونُ الكافرُ مَجبوراً في كُفرِهِ، والفاسقُ في فِسقِهِ، فلا يَصحُّ تكليفُهُما بالإيمانِ والطَّاعةِ.

---

(١) وذلك لأنَّه جَمعُ «الخالق»، فدَلَّ على أنَّ غيرَ الله سبحانه يكونُ خالقاً.

(٢) إذ نَسَبَ الخَلْقَ إلى عيسى عليه السَّلام.

(٣) أي: قوَّة، بحيثُ لا يُمكِنُ لأحدٍ تَغييرهِ.

(٤) بيانه: أنَّ القضاءَ تكوينٌ، والكفرُ مُكوَّنٌ، والتَّكوينُ غيرُ المُكوَّنِ، والرِّضا إنَّما يجبُ بالتَّكوينِ فقط.

(٥) أي: إذا كان الكلُّ بتقديرِهِ وخَلقِهِ تعالى، فيكون. . .

....

قلنا: إنَّ اللهَ تعالى أراد منهما الكفرَ والفِسقَ باختيارِهما، فلا جَبْرَ، كما أنَّه عَلِمَ منهما الكفرَ والفِسقَ بالاختيارِ، ولم يَلزَمْ تكليفُ المحال.

والمعتزلةُ أنكروا إرادةَ اللهِ تعالى للشُّرور والقبائح، حتَّى قالوا: إنَّه أراد من الكافرِ والفاسقِ إيمانَهُ وطاعتَهُ، لا كفرَهُ ومعصيَتَهُ، زعماً منهم أنَّ إرادةَ القَبيحِ قبيحةٌ كَخلقِهِ وإيجادِهِ.

ونحنُ نمنَعُ ذلك، بل القَبيحُ كسبُ القبيحِ والاتِّصافُ به، فعندهم يكونُ أكثَرُ ما يقعُ من أفعالِ العبادِ على خلافِ إرادتِهِ تعالى، وهذا شَنيعٌ جدّاً.

حُكي عن عَمرِو بنِ عُبيد[١] أنَّه قال: ما ألزمني أحدٌ مِثلُ ما ألزمني مجوسيٌّ كان معي في السَّفينة، فقلتُ له: لِمَ لا تُسْلِمُ؟، فقال: لأنَّ اللهَ تعالى لم يُرِدْ إسلامي، فإذا أراد اللهُ إسلامي أسلمتُ، فقلتُ للمجوسيِّ: إنَّ اللهَ تعالى يريدُ إسلامَكَ، ولكنَّ الشَّياطينَ لا يَتركونَكَ، فقال المجوسيُّ: فأنا أكونُ مع الشَّريكِ الأغلبِ.

وحُكي أنَّ القاضيَ عبدَ الجبَّارِ الهمذاني[٢]، دخل على الصَّاحبِ بنِ عبَّاد[٣] وعنده الأستاذُ أبو إسحاق الإسفراييني، فلمَّا رأى الأستاذَ قال: سبحان مَن تَنزَّه عن الفحشاءِ، فقال الأستاذُ على الفَورِ: سبحانَ مَن لا يَجري في مُلكِهِ إلَّا ما يشاءُ[٤].

(١) عمرو بن عبيد أبو عثمان البصري، شيخُ المعتزلةِ في عصرِهِ ومُفتيها، وأحدُ الزُّهاد المشهورين، توفي سنة «١٤٤» هـ، له رسائلُ وخُطَب وكُتُب، منها التَّفسير. اهـ الأعلام (٥/ ٨١).

(٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، أبو الحسين، قاض أصولي، كان شافعي المذهب، وهو مع ذلك شيخ المعتزلة في عصره، ويُلقِّبونه بقاضي القضاة، ولا يُطلِقون هذا اللَّقب على غيره، مات سنة (٤١٥)هـ، له تصانيف منها: تنزيه القرآن عن المطاعن. اهـ الأعلام (٣/ ٢٧٣).

(٣) إسماعيل بن عباد بن العباس أبو القاسم الطالقاني، وزيرٌ غَلَب عليه الأدب، فكان من نوادر الدَّهر عِلماً وفضلاً وتدبيراً وجَودةَ رأي، استَوْزَرَه مؤيِّدُ الدَّولةِ بن بُوَيه الديلمي، ثمَّ أخوه فخر الدَّولة، ولُقِّب بالصَّاحب لصحبتِهِ مؤيِّد الدَّولةِ مِن صباه، فكان يدعوه بذلك، توفي سنة «٣٨٥» هـ، له تصانيف منها: المحيط في اللغة. اهـ الأعلام (١/ ٣١٦).

(٤) وتتمَّتُها، فقال عبد الجبار: أفَيُريد ربُّنا أن يعصى؟.

=

....

والمعتزلةُ اعتقدوا أنَّ الأمرَ يَستلزِمُ الإرادةَ، والنَّهيَ عدَمَ الإرادةِ، فجعلوا إيمانَ الكافرِ مُراداً، وكُفرَهُ غيرَ مرادٍ، ونحنُ نَعلَمُ أنَّ الشَّيء قد لا يكونُ مُراداً ويُؤمَر به، وقد يكونُ مراداً ويُنهَى عنه؛ لِحِكَمٍ ومصالحَ يُحيطُ بها عِلمُ الله تعالى، أو لأنَّه لا يُسْأل عمَّا يفعل، ألا ترى أنَّ السَّيِّدَ إذا أراد أن يُظهِرَ على الحاضرين عِصيانَ عبدِهِ يأمُرُهُ بالشَّيءِ ولا يريدُهُ منه؟.

وقد يُتمسَّك من الجانبين بالآيات، وبابُ التَّأويلِ مفتوحٌ على الفريقين.

= فقال الأستاذ: أفَيُعصى ربُّنا كرهاً؟.

فقال عبد الجبار: أرأيتَ إنْ مَنَعني الهُدَى، وقَضَى عليَّ بالرَّدَى، أحسَنَ إليَّ أم أساء؟.

فقال الأستاذ: إنْ مَنَعَك ما هو لك فقد أساء، وإن مَنَعَك ما هو له، فهو يَختَصُّ برحمتِهِ مَن يشاء.

وللعبادِ أفعالٌ اختياريَّةٌ يُثابُونَ بها، ويُعاقَبُونَ عليها، ....

للعباد أفعال اختيارية يتعلق بها الثواب والعقاب

(وللعبادِ أفعالٌ اختياريَّةٌ يُثابُونَ بها) إن كانت طاعةً، (ويُعاقَبُونَ عليها) إن كانت مَعصيةً؛ لا كما زعمتِ الجبريَّةُ[1]: أنَّه لا فِعلَ للعبدِ أصلاً، وأنَّ حركاتِهِ بمنزلةِ حركاتِ الجماداتِ، لا قدرةٌ للعبدِ عليها، ولا قَصْدٌ، ولا اختيارٌ.

وهذا باطلٌ؛ لأنَّا نُفرِّقُ بالضَّرورةِ بين حركةِ البَطشِ وحركةِ الارتعاشِ، ونعلَمُ أنَّ الأولى باختيارِهِ دونَ الثَّانية، ولأنَّه لو لم يكن للعبدِ فِعلٌ أصلاً لَما صَحَّ تكليفُهُ، ولا ترتُّبُ استحقاقِ الثَّوابِ والعقابِ على أفعالِهِ، ولا إسنادُ الأفعالِ التي تقتضي سابقيَّةَ القَصدِ والاختيارِ إليه على سبيلِ الحقيقةِ، مثل: صلَّى، وصام، وكتب، بخلاف مثل: طالَ الغُلامُ واسودَّ لونُهُ.

والنُّصوصُ القطعيَّةُ تنفي ذلك، كقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [السَّجدة: ١٧]، وقولِهِ تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩] إلى غير ذلك.

فإن قيل: بعدَ تَعميمِ علمِ اللهِ تعالى وإرادتِهِ، الجَبْرُ لازمٌ قطعاً؛ لأنَّهما إمَّا أن يَتعلَّقا بوجودِ الفعلِ فيجبُ، أو بعدَمِهِ فَيَمتنعُ، ولا اختيارَ مع الوجوبِ والامتناع.

قلنا: اللهُ تعالى يَعلَمُ ويريدُ أنَّ العبدَ يَفعلُهُ أو يتركُهُ باختياره، فلا إشكال.

فإن قيل: فيكونُ فِعلهُ الاختياريُّ واجباً أو مُمتنعاً، وهذا ينافي الاختيارَ.

قلنا: التَّنافي ممنوعٌ، لأنَّ الوجوبَ بالاختيار مُحقِّقٌ للاختيار، لا مُنافٍ له، وأيضاً مَنقوضٌ بأفعالِ الباريْ[2].

---

(١) الجبريَّةُ فرقةٌ ظَهَرَت أيَّامَ الخلافةِ الأمويَّة، ادَّعَت أنَّ العبدَ لا حولَ له ولا قوَّةَ، فَنَفَت أيَّ فعلٍ، وأضافت إلى اللهِ كلَّ شيءٍ، فالإنسانُ في نظرِ الجبريَّةِ كالرِّيشةِ المُعلَّقةِ في الهواء، فهو مَجبورٌ في كلِّ ما يفعلُهُ وما يَصدُرُ عنه، وعن هذه الفِرقةِ نَشأت مَجموعاتٌ عديدةٌ منها: الجَهميَّةُ والضِّراريَّةُ والنَّجَّاريَّة. انظر الملل والنحل، والفرق بين الفرق.

(٢) بيانه: لو تَمَّ دليلُكُم لَزِمَ أن يكونَ الواجبُ تعالى مَجبوراً في أفعالِهِ، إذ قد تعلَّق علمُهُ وإرادتُهُ في

....

فإن قيل[١]: لا معنى لكونِ العبدِ فاعلاً بالاختيارِ إلَّا كونُهُ مُوجِداً لأفعالِهِ بالقَصدِ والإرادةِ، وقد سَبَقَ أنَّ الله تعالى مُستقِلٌّ بِخَلقِ الأفعالِ وإيجادِها، ومَعلومٌ أنَّ المَقدُورَ الواحدَ لا يَدخُلُ تحتِ قُدرتينِ مُستقلَّتينِ، فيلزَمُ أحدُ الأمرينِ: إمَّا عدَمُ كونِ العبد فاعلاً بالاختيار، أو عدَمُ كونِ الله تعالى خالقاً لأفعالِ العبادِ، والثَّاني باطلٌ، فتعيَّنَ الأوَّل.

قلنا: لا كلامَ في قوَّةِ هذا الكلامِ ومَتانتِهِ، إلَّا أنَّه لمَّا ثبَتَ بالبرهانِ أنَّ الخالق هو الله تعالى، وبالضَّرورة أنَّ لِقُدرةِ العبدِ وإرادتِهِ مدخلاً في بعضِ الأفعالِ، كحركةِ البَطشِ، دونَ البعضِ كحركةِ الارتعاشِ، احتجنا في التَّقصِّي عن هذا المَضيق إلى القولِ بأنَّ الله تعالى خالقٌ، والعبدَ كاسبٌ.

وتحقيقُهُ: أنَّ صَرْفَ العبدِ قُدرَتَهُ وإرادتَهُ إلى الفِعلِ كَسْبٌ، وإيجادَ اللهِ تعالى الفِعلَ عقيبَ ذلك خَلْقٌ، والمَقدورُ الواحدُ داخلٌ تحتَ قُدرَتَينِ، لكن بِجِهَتينِ مُختلِفَتَينِ، فالفعلُ مقدورُ اللهِ تعالى بجهةِ الإيجادِ، ومقدورُ العبدِ بجهةِ الكَسبِ، وهذا القَدْرُ من المعنى ضروريٌّ[٢] وإن لم نَقدِرْ على أزيدَ من ذلك في تَلخيصِ العبارةِ المُفصِحَةِ عن تحقيق كونِ فِعلِ العبدِ بِخَلقِ الله تعالى وإيجادِهِ، مع ما للعبدِ فيه من القُدرةِ والاختيارِ.

ولهم في الفَرقِ بينهما عباراتٌ، مثل:

- أنَّ الكَسْبَ واقعٌ بآلةٍ، والخَلْقَ لا بآلةٍ.
- والكسبَ مَقدورٌ وَقَعَ في محلِّ قُدرتِهِ، والخَلْقَ مقدورٌ وَقَعَ لا في محلِّ قدرته[٣].
- والكَسْبَ لا يُصحُّ انفرادُ القادرِ به[٤]، والخَلْقَ يصحُّ.

= الأزلِ بِصُدورِها عنه، فلو كان تَعلُّقُها بِصُدورِ الفعلِ سالباً للاختيارِ، لزم الجبرُ في الواجبِ، وهو باطلٌ باتِّفاق.

(١) سؤالٌ واردٌ علينا من الجَبريَّة.

(٢) أي: يقينيٌّ ثابتٌ بالجَمعِ بينَ الأدلَّةِ.

(٣) مثاله: «حركةُ زيد» وقَعَتْ بِكَسبِ زيدٍ في المَحلِّ الذي قامت به قدرةُ زيدٍ، وهو نفسُ زيد.

(٤) لأنَّ قدرةَ العبدِ غيرُ مؤثِّرةٍ، فلا يصدُرُ عنه الفعلُ إلا بقدرةِ اللهِ.

والحَسَنُ منها والقَبيحُ منها ليس بِرِضائِهِ.

فإن قيل: قد أثبتم ما نَسبتُم إلى المعتزلةِ من إثباتِ الشَّركةِ.

قلنا: إنَّ الشَّركةَ أن يَجتمعَ اثنانِ على شيءٍ واحدٍ، ويَنفرِدَ كلٌّ منهما بما هو له دونَ الآخَرِ[1]، كَشُركاءِ القريةِ والمَحلَّةِ، وكما إذا جُعِلَ العبدُ خالقاً لأفعاله، والصَّانعُ خالقاً لسائرِ الأعراضِ والأجسامِ.

بخلاف ما إذا أُضِيف أمرٌ إلى اثنين بِجِهتَينِ مُختلفتينِ، كالأرض تكونُ مُلكاً لله تعالى بجهةِ التَّخليقِ، وللعبادِ بجهةِ ثُبوتِ التَّصرُّفِ، وكفعلِ العبدِ يُنسَبُ إلى اللهِ تعالى بجهةِ الخلقِ، وإلى العبدِ بجهةِ الكَسبِ.

فإن قيل: فكيفَ كان كسبُ القبيحِ قبيحاً سَفَهاً مُوجِباً لاستحقاقِ الذَّمِّ والعقابِ، بخلافِ خَلْقِهِ[2]؟.

قلنا: لأنَّه قد ثبت أنَّ الخالقَ حكيمٌ، لا يَخلُقُ شيئاً إلَّا وله عاقبةٌ محمودةٌ، وإن لم نَطَّلع عليها، فَجَزَمنا بأنَّ ما نَستقبِحُهُ من الأفعال قد يكونُ له فيها حِكَمٌ ومَصالح، كما في خَلقِ الأجسامِ الخَبيثةِ الضَّارَّة المُؤلمةِ، بخلافِ الكَاسِبِ فإنَّه قد يَفعَلُ الحسَنَ، وقد يفعل القبيحَ، فجعلنا كَسْبَهُ للقبيح مع وُرُودِ النَّهي عنه قبيحاً سَفَهاً مُوجِباً لاستحقاق الذَّمِّ والعقاب.

(والحَسَنُ منها) أي: من أفعالِ العبادِ، وهو ما يكون مُتَعَلَّقَ المَدحِ في العاجِلِ، والثَّوابِ في الآجِلِ. والأحسنُ أن يُفسَّر بما لا يكونُ مُتَعَلَّقاً للذَّمِّ والعقابِ؛ لِيَشمَلَ المباحَ، (بِرِضاءِ اللهِ تعالى) أي: بإرادتِهِ مِن غيرِ اعتراضٍ.

(والقَبيحُ منها)، وهو ما يكونُ مُتعلَّقَ الذَّمِّ في العاجِلِ والعقابِ في الآجِلِ، (ليس بِرِضائِهِ)؛ لِما عليه من الاعتراضِ، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزُّمَر: ٧]، يعني: أنَّ الإرادةَ والمَشيئةَ والتَّقديرَ يَتعلَّقُ بالكلِّ، والرِّضاءَ والمحبَّةَ والأمرَ لا يتعلَّقُ إلَّا بالحَسَنِ، دونَ القبيحِ.

---

(١) بمعنى: أنَّه يكونُ لكلٍّ منهما حِصَّةٌ لا يُشارِكُه فيها آخَرُ، سواءٌ كانت الحِصَّةُ مقسومةً أو غيرَ مقسومةٍ.

(٢) أي: والحالُ أنَّ الكَسبَ أضعَفُ مِن الخَلقِ، بل لولا الخَلقُ لم يَقعِ الكَسبُ.

والاستطاعَةُ مع الفِعلِ، وهي حقيقةُ القُدرةِ التي يكونُ بها الفِعلُ، ....

بيانُ أنّ القدرة على الفعل مقارنةٌ له

(والاستطاعَةُ مع الفِعلِ)[١]، خلافاً للمعتزلةِ[٢]، (وهي حقيقةُ القُدرةِ[٣] التي يكونُ بها الفِعلُ)، إشارةٌ إلى ما ذكره صاحبُ التَّبصرةِ: «مِن أنَّها عَرَضٌ يَخلُقُهُ اللهُ تعالى في الحيوانِ، ليفعَلَ به الأفعالَ الاختياريَّةَ، وهي عِلَّةٌ للفعل»، والجمهورُ على أنَّها شرطٌ لأداءِ الفعلِ، لا علَّةٌ[٤].

وبالجملة: هي صفةٌ يَخلُقُها اللهُ تعالى عند قَصدِ اكتسابِ الفعلِ، بعدَ سلامةِ الأسبابِ والآلاتِ، فإن قَصَد فِعْلَ الخيرِ خَلَقَ اللهُ تعالى قدرةَ فعلِ الخيرِ، وإن قَصَد فعلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللهُ تعالى قُدرةَ فعلِ الشَّرِّ، فكان هو المُضيِّعَ لِقُدرةِ فعلِ الخيرِ، فيستحقُّ الذَّمَّ والعقابَ، ولهذا ذمَّ اللهُ الكافرين بأنَّهم لا يَستطيعون السَّمع[٥].

وإذا كانت الاستطاعةُ عَرَضاً، وَجَب أن تكونَ مُقارِنةً للفعلِ بالزَّمانِ، لا سابقةً عليه، وإلّا لزم وقوعُ الفعلِ بلا استطاعةٍ وقدرةٍ عليه؛ لِما مرَّ من امتناعِ بقاءِ الأعراضِ.

فإن قيل: لو سُلِّم استحالةُ بقاءِ الأعراضِ، فلا نِزاعَ في إمكانِ تَجدُّدِ الأمثالِ عقيبَ الزَّوالِ، فَمِن أين يلزَمُ وُقوعُ الفعلِ بدونِ القُدرةِ؟.

---

(١) معناه: أنَّه لا يكونُ للعبدِ قُدرةٌ على الفِعلِ قبلَ الفِعلِ، بل إذا أراد الفِعلَ خَلَقَ اللهُ فيه القدرةَ.

(٢) القائلين: القدرةُ موجودةٌ في العبدِ قبلَ الفعلِ ومع الفعلِ.

(٣) أي: هي عينُها وذاتُها. وإنَّما زاد لفظَ «الحقيقة» دفعاً لِما قد يُتوهَّم أنَّ الاستطاعةَ في هذا المبحثِ عبارةٌ عن سلامةِ الآلاتِ، وذلك لأنَّها بهذا المعنى سابقةٌ على الفعل إجماعاً.

(٤) والفرقُ بين العِلَّةِ والشَّرطِ: أنَّ علَّةَ الشَّيءِ ما يُؤثِّرُ في وُجودِهِ ولا يكونُ جُزءاً منه، وشرطُ الشَّيءِ لا يُؤثِّرُ في وُجودِهِ، بل يتوقَّفُ عليه وُجودُهُ ولا يكونُ جزءاً منه.

وسببُ الخلافِ: أنَّ مَن ذَهَبَ مذهبَ الأستاذِ ـ وهو أنَّ فِعلَ العبدِ بِمَجموعِ القدرتين ـ سمَّاها علَّة، ومَنِ اختار قولَ الأشعريِّ ـ وهو أنَّ القدرةَ المَخلوقةَ غيرُ مؤثِّرةٍ ـ سمَّاها شرطاً.

(٥) أي: لا يَقصدُونَ سَماعَ الحقِّ على وجهِ القَبولِ، فلا يَخلُقُ فيهمُ الاستطاعةَ على سَمعِهِ، ولو قَصَدُوه لَخلَقَها فيهم، فهمُ المُضيِّعون لها.

....

قلنا: إنَّما ندَّعي لزومَ ذلك إذا كانت القدرةُ التي بها الفِعلُ هي القدرةَ السَّابقةَ، وأمَّا إذا جعلتُموها المِثْلَ المُتجدِّدَ المُقارِنَ، فقد اعترفتم بأنَّ القدرةَ التي بها الفِعلُ لا تكونُ إلَّا مقارنةً[1].

ثمَّ إنِ ادَّعيتم أنَّه لا بدَّ لها من أمثالٍ سابقةٍ، حتَّى لا يُمكِنُ الفِعلُ بأوَّلِ ما يَحدُثُ من القدرةِ، فعليكم البيان.

وأمَّا ما يقال: لو فَرَضنا بقاءَ القُدرةِ السَّابقةِ إلى آنِ الفعلِ: إمَّا بِتَجدُّدِ الأمثالِ، وإمَّا باستقامةِ بقاءِ الأعراضِ، فإن قالوا[2] بِجَوازِ وجودِ الفعلِ بها في الحالةِ الأولى، فقد تركوا مذهَبَهم حيثُ جوَّزوا مُقارَنةَ الفعلِ القدرةَ[3]، وإن قالوا بامتناعِهِ[4] لَزِمَ التَّحكُّمُ والتَّرجيحُ بلا مرجِّحٍ؛ إذ القُدرةُ بحالِها لم تتغيَّر، ولم يَحدُث فيها معنى[5]؛ لاستحالةِ ذلك على الأعراضِ[6]، فَلِمَ صار الفعلُ بها في الحالةِ الثَّانيةِ واجباً، وفي الحالةِ الأولى ممتنعاً؟.

ففيه نظرٌ[7]؛ لأنَّ القائلينَ بِكَونِ الاستطاعةِ قبلَ الفعلِ، لا يقولون بامتناعِ المُقارَنةِ الزَّمانيَّةِ[8]، وبأنَّ[9] حدوثَ كلِّ فعلٍ يجبُ أن يكونَ بِقُدرةٍ سابقةٍ عليه بالزَّمان ألبتَّةَ، حتَّى يَمتنعُ حدوثُ الفعلِ في زمانِ حدوثِ القدرةِ مقرونةً بجميعِ الشَّرائط.

---

(١) فثبَتَ أنَّ القُدرةَ مع الفعل، أمَّا الأمثالُ السَّابقةُ فَوُجودُها وعَدَمُها سواءٌ بالنِّسبةِ إلى الفعل.
(٢) أي: المعتزلة.
(٣) وهم في الواقع يقولون: القدرةُ قبلَ الفعلِ.
(٤) الضَّمير راجعٌ إلى امتناعِ وُجودِ الفعلِ في الحالةِ الأولى مع جوازِهِ في الحالةِ الثَّانيةِ.
(٥) أي: وصف يوجب الترجيح.
(٦) أي: لاستحالة قيام المعاني بالأعرضِ؛ لما تقرر عند الأشاعرة من أنَّ العرض لا يقوم بالعرض.
(٧) جوابٌ لقوله: «وأمَّا ما يقال»، ووجهُ النَّظر: أنَّه يمكن للمعتزلة تصحيحُ شقَّي ما أورد عليهم، فأشار إلى تصحيح الشِّقِّ الأول بقوله: «لأنَّ القائلين بِكَونِ الاستطاعةِ...» وأشار إلى تصحيح الشِّقِّ الثَّاني بقوله بعد أسطر: «ولأنَّه يجوزُ أن يمتنع الفعل...».
(٨) بل يقولون: القدرةُ تكونُ سابقةً ومقارِنةً.
(٩) أي: ولا يقولون بأنَّ...

وَيَقَعُ هذا الاسمُ على سَلامةِ الأسبابِ والآلاتِ والجَوارحِ، ....

ولأنَّه يَجوزُ أن يَمتنعَ الفِعلُ في الحالةِ الأولى لانتفاءِ شَرطٍ أو وُجودِ مانعٍ، ويجبُ في الثَّانيةِ لِتَمامِ الشَّرائطِ، مع أنَّ القدرةَ التي هي صفةُ القادرِ في الحالتين على السَّواءِ[١].

ومن هٰهنا[٢] ذهب بعضهم إلى أنَّه: إن أُريد بالاستطاعةِ القدرةُ المُستجمِعَةُ لجميعِ شرائطِ التَّأثيرِ، فالحقُّ أنَّها مع الفعلِ، وإلَّا فقبلَهُ.

وأمَّا امتناعُ بقاءِ الأعراضِ[٣]، فَمَبنيٌّ على مُقدِّماتٍ صعبةِ البيانِ، وهي:

- أنَّ بقاءَ الشَّيءِ أمرٌ محقَّقٌ زائدٌ عليه[٤].
- وأنَّه يَمتنعُ قيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ.
- وأنَّه يَمتنعُ قِيامُهما معاً بالمَحلِّ[٥].

ولمَّا استدَلَّ القائلونَ بكونِ الاستطاعةِ قبلَ الفعلِ، بأنَّ التَّكليفَ حاصلٌ قبلَ الفعلِ ضرورةَ أنَّ الكافرَ مكلَّفٌ بالإيمان، وتاركَ الصَّلاةِ مكلَّفٌ بها بعد دخولِ الوقتِ، فلو لم تكنِ الاستطاعةُ متحقِّقةً حينئذٍ، لزم تكليفُ العاجزِ، وهو باطلٌ، أشار إلى الجواب بقوله:

(وَيَقَعُ هذا الاسمُ)، يعني: لفظ الاستطاعةِ (على سَلامةِ الأسبابِ والآلاتِ والجَوارحِ)[٦]، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

---

(١) فلا يلزَمُ قِيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ؛ لأنَّ الشَّرطَ والمانعَ ليسا من أوصافِ القُدرةِ.

(٢) أي: من أجل أنَّ الفعلَ يجب عند تمامِ الشَّرائطِ، ويمتنع عند انتفائها.

(٣) دَفَعَ بذلك ما يَرِدُ على قوله: «وإلَّا فقبلَه».

(٤) أي: بقاءُ الشَّيءِ عَرَضٌ قائمٌ به. وهذا ممنوعٌ؛ لأنَّ بقاءَ الشَّيءِ عبارةٌ عن وُجودِهِ بالنِّسبةِ إلى الزَّمانِ الثَّاني، وليس أمراً زائداً على وجودِهِ.

(٥) وهذا ممنوعٌ؛ لأنَّ السَّوادَ وبقاءَهُ كلاهما قائمان بالجسمِ، وليس البقاءُ قائماً بالسَّوادِ، حتَّى يلزَمُ قيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ.

(٦) المرادُ من الأسبابِ: الأشياءُ التي تكونُ حاملةً على فعلِ الشَّيءِ. والمرادُ من الآلاتِ: الأشياءُ التي يكونُ بها المَعُونةُ على فعلِ الشَّيءِ. مثالُهُ: أنتَ تريدُ الصَّلاةَ مثلاً، فالماءُ الذي تتوضَّأ به من الأسبابِ العُرفيَّةِ لِفِعلِ الصَّلاةِ، والأعضاءُ التي تُحاولُ بها فِعلَ الطَّاعةِ آلاتٌ لها.

وصحَّةُ التَّكليفِ تَعتمِدُ هذه الاستطاعةَ.

فإن قيل: الاستطاعةُ صِفةُ المكلَّفِ، وسلامةُ الأسبابِ والآلاتِ ليست صفةً له، فكيف يصحُّ تفسيرُها بها؟.

قلنا: المرادُ سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ، والمُكلَّفُ كما يتَّصفُ بالاستطاعةِ يتَّصفُ بذلك، حيثُ يقال: هو ذو سلامةِ أسبابٍ، إلاَّ أنَّه لتركُّبِهِ لا يُشتقُّ منه اسمُ فاعلٍ يُحمَلُ عليه، بخلاف الاستطاعةِ.

(وصحَّةُ التَّكليفِ تَعتمِدُ هذه الاستطاعةَ)، التي هي سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ، لا الاستطاعةَ بالمعنى الأوَّلِ.

فإن أُريد بالعَجزِ[1] عدَمُ الاستطاعةِ بالمعنى الأوَّل، فلا نُسلِّم استحالةَ تكليفِ العاجزِ[2]، وإن أُريد به عَدَمَها بالمعنى الثَّاني، فلا نُسلِّم استحالةَ لُزُومِهِ[3]؛ لِجوازِ أن يَحصُلَ قبل الفعلِ سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ، وإن لم تَحصُل حقيقةُ القدرةِ التي بها الفعلُ.

وقد يُجابُ بأنَّ القدرةَ صالحةٌ للضِّدَّين عند أبي حنيفة ﷺ، حتَّى إنَّ القدرةَ المَصروفةَ إلى الكفرِ هي بِعَينها القدرةُ التي تُصرَف إلى الإيمانِ، لا اختلافَ إلاَّ في التَّعلُّق، وهو لا يُوجِبُ الاختلافَ في نَفسِ القُدرةِ[4]، فالكافرُ قادرٌ على الإيمانِ المكلَّفِ به، إلاَّ أنَّه صَرَفَ قدرتَهُ إلى الكفرِ، وضيَّعَ باختيارِهِ صَرْفَها إلى الإيمانِ، فاستحقَّ الذَّمَّ والعقابَ.

ولا يخفى أنَّ في هذا الجواب تسليماً بكونِ القدرةِ قبلَ الفعلِ؛ لأنَّ القدرةَ على الإيمانِ في حالِ الكفرِ تكونُ قبلَ الإيمانِ لا مَحالةَ.

ومُلخَّصُ الجوابِ: أنَّ الاستطاعةَ تُطلَقُ على معنيين، أحدُهُما: القدرةُ وهي مُقارِنةٌ للفعلِ، وثانيهما: سلامَةُ الأسبابِ، وهي قبلَ الفعلِ، والتَّكليفُ واقعٌ على المعنى الثَّاني.

(١) أي: في قولِهم: «لو لم تكنِ الاستطاعةُ قبلَ الفعلِ لَزِمَ تكليفُ العاجزِ».

(٢) بل المُحالُ تكليفُ العاجزِ بالمعنى الثَّاني.

(٣) أي: لزومُ تكليفِ العاجزِ.

(٤) ومثالُهُ المُوضِّحُ له: السُّجودُ هو حقيقةٌ واحدةٌ، فإذا صُرِفَ إلى الله كان طاعةً، وإذا صُرِفَ إلى الصَّنمِ كان معصيةً.

....

فإن أجيب بأنَّ المرادَ أنَّ القدرةَ وإن صَلُحَت للضِّدَّين، لكنَّها من حيثُ التَّعلُّقُ بأحدِهِما لا تكونُ إلَّا معه، حتَّى إنَّ ما يَلزَمُ مقارنَتُها للفعل هي القدرةُ المتعلِّقةُ بالفعل، وما يَلزَمُ مقارنَتُها للتَّركِ هي القدرةُ المتعلِّقةُ به، وأمَّا نفسُ القدرةِ فقد تكونُ متقدِّمةً متعلِّقةً بالضِّدِّ.

قلنا: هذا[١] ممَّا لا يُتصوَّر فيه نِزاعٌ، بل هو لغوٌ من الكلامِ، فليُتأمل.

---

(١) أي: كونُ القدرةِ مِن حيثُ تَعلُّقُها بالفعلِ لا تكونُ إلَّا معه، ومِن حيثُ تَعلُّقها بالتَّركِ لا تكونُ إلَّا معه.

ولا يُكلَّفُ العبدُ بِما ليس في وُسْعِهِ.

تكليف العبد بما ليس في وسعه

(ولا يُكلَّفُ العبدُ بِما ليس في وُسْعِهِ)، سواءٌ كان مُمتنعاً في نفسِهِ كَجَمعِ الضِّدَّين، أو مُمكناً كَخَلقِ الجِسم، وأمَّا ما يَمتنِعُ بناءً على أنَّ اللهَ تعالى عَلِمَ خِلافَهُ، أو أراد خِلافَهُ، كإيمانِ الكافرِ وطاعةِ العاصي، فلا نِزاعَ في وُقوعِ التَّكليفِ به؛ لكونِهِ مَقدورَ المكلَّفِ بالنَّظرِ إلى نفسِهِ.

ثمَّ عدَمُ التَّكليفِ بما ليس في الوُسْعِ متَّفقٌ عليه؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والأمرُ في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١] للتَّعجيزِ دونَ التَّكليف، وقولُهُ تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ليس المرادُ بالتَّحميلِ هو التَّكليف، بل إيصالُ ما لا يُطاقُ من العَوارِضِ إليهم.

وإنَّما النِّزاعُ في الجواز، فَمَنَعَه المعتزلةُ بناءً على القُبحِ العقليِّ، وجوَّزَه الأشعريُّ؛ لأنَّه لا يَقبُحُ من الله تعالى شيءٌ.

وقد يُستدلُّ بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦] على نَفْيِ الجوازِ، وتقريره: أنَّه لو كان جائزاً لَما لَزِمَ مِن فَرْضِ وُقوعِهِ محالٌ، ضرورةَ أنَّ استحالةَ اللَّازمِ تُوجِبُ استحالةَ المَلزومِ، تحقيقاً لمعنى اللُّزومِ، لكنَّه لو وَقَعَ لَزِمَ كذبُ كلامِ الله تعالى، وهو محالٌ.

وهذه نكتةٌ في بيان استحالةِ وُقوعِ كلِّ ما يَتعلَّقُ عِلمُ الله تعالى وإرادتُه واختيارُه بعدَمِ وُقوعِهِ، وحلُّها: أنَّا لا نُسلِّم أنَّ كلَّ ما يكونُ مُمكناً في نفسِهِ لا يَلزَمُ مِن فَرْضِ وُقوعِهِ مُحال، وإنَّما يجبُ ذلك[1] لو لم يَعرِضْ له الامتناعُ بالغيرِ، وإلَّا[2] لجاز أن يكونَ لُزومُ المُحالِ بناءً على الامتناعِ بالغير[3].

(١) أي: يجبُ عدَمُ لُزومِ المُحالِ مِن وُقوعِ المُمكِنِ.
(٢) أي: وإنْ عَرَضَ له الامتناعُ بالغيرِ جاز...
(٣) لا بناءً على امتناعٍ في نفسِهِ.

....

ألا ترى أنَّ اللهَ تعالى لمَّا أوجد العالَمَ بِقُدرتِهِ واختيارِهِ، فعَدَمُهُ ممكنٌ في نفسِهِ؟، مع أنَّه يَلزَمُ مِن فَرْضِ وُقوعِهِ تَخلُّفُ المعلولِ عن علَّتِهِ التَّامَّةِ[1]، وهو محال.

والحاصل: أنَّ المُمكِنَ لا يَلزَمُ مِن فَرْضِ وُقوعِهِ مُحالٌ، بالنَّظر إلى ذاته، وأمَّا بالنَّظرِ إلى أمرٍ زائدٍ على نفسِهِ، فلا نُسلِّم أنَّه لا يَستلزِمُ المُحالَ.

---

(١) العِلَّةُ التَّامَّةُ: هي جملةُ ما يتوقَّفُ عليه وُجودُ المَعلومِ.

وما يُوجَدُ مِنَ الألَمِ في المَضرُوبِ عَقِيبَ ضَربِ إنسانٍ، والانكسارُ في الزُّجاجِ عَقِيبَ كَسرِ إنسانٍ، وما أشبَهَهُ، كلُّ ذلك مَخلوقُ اللهِ تعالى، لا صُنْعَ لِلعَبدِ في تَخليقِهِ.

بيان أن أفعال العباد آثارها مخلوقة لله تعالى

(وما يُوجَدُ مِنَ الألَمِ في المَضرُوبِ عَقِيبَ ضَربِ إنسانٍ، والانكسارِ في الزُّجاجِ عَقِيبَ كَسرِ إنسانٍ)، قيَّدَ بذلك لِيَصحَّ مَحلاً للخلافِ في أنَّه هل للعبدِ صُنعٌ فيه أم لا.

(وما أشبَهَهُ) كالموتِ عَقِيبَ القتلِ، (كلُّ ذلك مَخلوقُ اللهِ تعالى)؛ لِما مرَّ من أنَّ الخالقَ هو اللهُ تعالى وحدَهُ، وأنَّ كلَّ المُمكناتِ مُستندةٌ إليه بلا واسطةٍ.

والمعتزلةُ لمَّا أسندوا بعضَ الأفعالِ إلى غيرِ اللهِ تعالى قالوا: إنْ كان الفِعلُ صادراً عن الفاعلِ لا بِتوسُّطِ فِعْلٍ آخَرَ، فهو بطريقِ المباشَرَةِ، وإلَّا فبطريقِ التَّوليدِ[1]، ومعناه: أن يُوجِبَ فِعْلُ الفاعلِ فِعلاً آخَرَ، كحركةِ اليدِ تُوجِبُ حركةَ المِفتاحِ، فالألَمُ يتولَّدُ من الضَّربِ، والانكسارُ من الكسرِ، وليسا مَخلُوقَين لله تعالى.

وعندنا الكلُّ بِخَلقِ اللهِ تعالى، (لا صُنْعَ لِلعَبدِ في تَخليقِهِ)، والأولى أن لا يُقيَّدَ بالتَّخليقِ[2]؛ لأنَّ ما يُسمُّونه مُتولِّدات لا صُنعَ للعبدِ فيها أصلاً، أمَّا التَّخليقُ فلاستحالتِهِ من العبد، وأمَّا الاكتسابُ فلاستحالةِ اكتسابِ ما ليس قائماً بمحلِّ القدرةِ[3]، ولهذا لا يتمكَّنُ العبدُ من عدمِ حُصولِها، بخلاف أفعالِهِ الاختياريَّةِ.

---

(١) تنبيه: الأثرُ المُترتِّبُ على فعلِ العبدِ، كالقتلِ المُرتَّبِ على رَمْيِ السَّهمِ يُسمَّى مولَّداً، وإصدارُ هذا الفعلِ يُسمَّى توليداً، وهو مخلوقٌ لله سبحانه عندنا، مخلوقٌ للعبدِ عندَ جمهورِ المعتزلة.
والفرق: أنَّ ما كان العبدُ قادراً على عدَمِ حصولِهِ فهو مباشر، وما لم يَقدِرْ على عَدَمِ حُصولِهِ بعد استعمالِ سببٍ فهو مولَّد.

(٢) بل يقال: لا صُنْعَ للعبدِ فيه، حتَّى يكونُ المعنى: أنَّ العبدَ ليس خالقاً له ولا كاسباً، كما هو مذهبُ الأشاعرةِ، أمَّا التَّقييدُ بالتَّخليقِ يُوهِمِ أنَّ الأشاعرةَ أنَّما يُنكرون كونَهُ مخلوقاً للعبد لا كونَهُ مَكسوباً، وهذا خلافُ الحقِّ.

(٣) ومَحَلُّ القدرةِ ذاتُ الضَّاربِ والكاسِرِ، والضَّربُ والكَسرُ لا يَقومانِ بهما، بل بالمَضروبِ والمَكسورِ، =

والمَقتُولُ مَيِّتٌ بأجَلِهِ، والموتُ قائمٌ بالمَيِّتِ مَخلوقٌ لله تعالى، لا صُنْعَ للعبد فيه تَخليقاً ولا اكتساباً، ....

بيانُ أنَّ المقتول ميتٌ بأجله

(والمَقتُولُ مَيِّتٌ بأجَلِهِ)، أي: الوقتُ المُقدَّرُ لموتِهِ، لا كما زعم بعضُ المعتزلةِ مِن أنَّ اللهَ تعالى[1] قد قَطَعَ عليه الأجلَ.

لنا: أنَّ الله تعالى قد حكَمَ بآجالِ العباد على ما عَلِمَ من غيرِ تَرَدُّدٍ[2]، وبأنَّه ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: ٤٩].

واحتجَّت المعتزلةُ بالأحاديثِ الواردةِ في أنَّ بعضَ الطَّاعاتِ يَزيدُ في العُمرِ، وبأنَّه لو كان مَيْتاً بأجلِهِ لَمَا استحقَّ القاتلُ ذمّاً ولا عِقاباً ولا ديةً ولا قِصاصاً؛ إذ ليس موتُ المقتولِ بخَلْقِهِ، ولا بِكَسْبِهِ.

والجوابُ عن الأوَّل: أنَّ اللهَ تعالى كان يَعلَمُ أنَّه لو لم يَفعَلْ هذه الطَّاعةَ لكان عمرُهُ أربعين سنةً، لكنَّه عَلِمَ أنَّه يَفعَلُها ويكونُ عمُرُهُ سبعين سنةً، فنُسِبت هذه الزِّيادةُ إلى تلك الطَّاعةِ بناءً على عِلمِ اللهِ تعالى أنَّه لولاها لَمَا كانت تلك الزِّيادةُ.

وعن الثَّاني: أنَّ وُجوبَ العِقابِ والضَّمانِ على القاتلِ تعبُّدٌ؛ لارتكابِهِ المَنهيَّ، وكَسْبِهِ الفِعلَ الذي يَخلُقُ اللهُ تعالى عَقِيبَه الموتَ بِطَريقِ جَرْيِ العادةِ، فإنَّ القتلَ فِعْلُ القاتلِ كَسْباً وإن لم يكن خَلْقاً.

(والموتُ قائمٌ بالمَيِّتِ مَخلوقٌ لله تعالى، لا صُنْعَ للعبد فيه تَخليقاً ولا اكتساباً)[3]، ومبنى هذا أنَّ الموتَ وُجوديٌّ، بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [المُلك: ٢]،

= فلو كَسَبَهُما القادرُ على ذلك خَلقاً لا كسباً؛ لِما مرَّ من الفرقِ بين الخَلقِ والكسبِ ص (١٢٩).

(١) هكذا في النسخ المطبوعة، والصواب: من أن القاتل...

(٢) كما يتردد بين أربعين وخمسين على تقدير القتل وعدمه، فالتردد منفي لأنه علامة الجهل.

(٣) قال ذلك ردّاً على المعتزلة القائلين بأنَّ الموتَ الحاصل بسبب القتل، هو مخلوق للعبدِ القاتلِ؛ لأنَّه متولِّدٌ من فعلِهِ.

والأَجَلُ واحدٌ.

والأكثرون على أنَّه عَدَميٌّ، ومعنى ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ﴾ [الملك: ٢] قدَّره.

(والأَجَلُ واحدٌ)، لا كما زعم الكعبيُّ أنَّ للمقتول أَجَلَين: القتلُ والموتُ، وأنَّه لو لم يُقتَلْ لَعاشَ إلى أجلِهِ الذي هو الموتُ. ولا كما زعمت الفلاسفةُ أنَّ للحيوانِ أجلاً طبيعيّاً، هو وقتُ موتِهِ بِتَحلُّلِ رُطوبتِهِ وانطفاءِ حرارتِهِ الغَرِيزيَّتَينِ، وآجالاً اختراميَّةً بِحَسَبِ الآفاتِ والأمراضِ.

والحَرامُ رِزقٌ، وكلٌّ يَستَوفي رِزقَ نَفسِهِ، حلالاً كان أو حراماً، ولا يُتصوَّرُ أنْ لا يأكلَ إنسانٌ رِزقَهُ، أو يَأكُلَ غَيْرُهُ رِزْقَهُ.

بيان أنَّ الله يرزق الحرام كما يرزق الحلال

(والحَرامُ رِزقٌ)؛ لأنَّ الرِّزقَ اسمٌ لِما يَسُوقُهُ اللهُ تعالى إلى الحيوانِ فيأكلُهُ، وذلك قد يكونُ حلالاً وقد يكونُ حراماً، وهذا أولى من تفسيرِهِ بِما يَتغذَّى به الحيوانُ؛ لِخُلوِّه عن معنى الإضافةِ إلى الله تعالى، مع أنَّه معتبَرٌ في مفهومِ الرِّزق.

وعند المعتزلة: الحرامُ ليس بِرِزقٍ؛ لأنَّهم فسَّروه تارةً بِمَملوكٍ يأكلُهُ المالكُ، تارةً بما لا يُمنَعُ من الانتفاعِ به شرعاً، وذلك لا يكون إلَّا حلالاً، لكن يَلزَمُ على الأوَّلِ أن لا يكونَ ما يأكلُهُ الدَّوابُّ رزقاً، وعلى الوجهين أنَّ مَن أكل الحرامَ طُولَ عُمُرِهِ لم يَرزُقْه اللهُ تعالى أصلاً.

ومبنى هذا الاختلافِ على أنَّ الإضافةَ إلى اللهِ تعالى مُعتَبَرةٌ في معنى الرِّزق، وأنَّه لا رازقَ إلَّا اللهُ تعالى وحدَهُ، وأنَّ العبدَ يَستحِقُّ الذَّمَّ والعقابَ على أكلِ الحرامِ، وما يكون مُستَنداً إلى اللهِ تعالى لا يكونُ قبيحاً، ومرتَكِبُهُ لا يَستحِقُّ الذَّمَّ والعقاب.

والجواب: أنَّ ذلك لِسُوءِ مباشرةِ أسبابِهِ باختيارِهِ.

(وكلٌّ يَستَوفي رِزقَ نَفسِهِ حلالاً كان أو حراماً)؛ لِحُصولِ التَّغذِّي بهما جميعاً، (ولا يُتصوَّرُ أنْ لا يأكلَ إنسانٌ رِزقَهُ، أو يَأكُلَ غَيْرُهُ رِزْقَهُ)؛ لأنَّ ما قدَّره اللهُ تعالى غذاءً لشخصٍ يجبُ أن يأكُلَه، ويَمتنعُ أن يأكلَهُ غيرُهُ، وأمَّا بمعنى المِلك فلا يَمتنعُ[1].

---

(١) أي: وأمَّا ما قَدَّره اللهُ لِشَخصٍ بِمَعنى المِلكِ، فلا يَمتنعُ أن يأكلَهُ غيرُهُ.

والله تعالى يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ، ويَهدِي مَنْ يَشاءُ.

بيان أن الهداية والضلالة من عند الله

(والله تعالى يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ، ويَهدِي مَنْ يَشاءُ)، بمعنى: خَلْقِ الضَّلالةِ والاهتداءِ؛ لأنَّه الخالقُ وحدَهُ. وفي التَّقييدِ[١] إشارةٌ إلى أنَّه ليس الهدايةُ ببيانِ طريقِ الحَقِّ؛ لأنَّه[٢] عامٌّ في حقِّ الكلِّ، ولا الإضلالُ عبارةً[٣] عن وُجدانِ العبدِ ضالاً، أو تَسميتِهِ ضالاً؛ إذ لا معنى لِتَعليقِ ذلك بِمَشيئةِ اللهِ تعالى.

نعم قد تُضافُ الهدايةُ إلى النَّبيِّ ﷺ مجازاً بطريق التَّسبُّبِ، كما يُسنَدُ إلى القرآنِ[٤]، وقد يُسنَدُ الإضلالُ إلى الشَّيطانِ مجازاً، كما يُسنَدُ إلى الأصنامِ[٥].

ثمَّ المذكورُ في كلامِ المشايخِ: أنَّ الهدايةَ عندنا خَلْقُ الاهتداءِ[٦]، ومِثلُ: «هداهُ اللهُ فلم يَهتدِ» مجازٌ عن الدَّلالةِ والدَّعوةِ إلى الاهتداءِ.

وعند المعتزلة: بيانُ طريقِ الصَّوابِ[٧]، وهو باطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦][٨].

---

(١) أي: في تقييدِ الإضلالِ والهدايةِ بالمَشيئةِ.

(٢) أي: لأنَّ بيانَ طريقِ الهدايةِ عامٌّ يَشمَلُ الضَّالِّينَ والمُهتدينَ، فيكونُ التَّقييدُ ضائعاً، وقد أشار الحقُّ سبحانه بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥] إلى أنَّ البيانَ عامٌّ، والهدايةَ خاصَّةٌ.

(٣) أي: وليس الإضلالُ عبارةً.......إلخ عَطفٌ على قوله: «ليس الهداية».

(٤) وذلك نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى﴾ [الإسراء: ٩].

(٥) وذلك نحو قوله تعالى حكايةً عن إبراهيم: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦].

(٦) أي: الطاعة. وهذا التَّفسيرُ هو المختارُ، وأورد عليه نحو قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، إذ لو كانت الهدايةُ خَلْقَ الاهتداءِ، لم يَتخلَّفِ الاهتداءُ عنها، فأجاب بقوله: ومثلُ «هداه الله....».

(٧) أي: لا خَلْقُ الطَّاعةِ؛ لأنَّ العبدَ يَخلُقُ أفعالَ نفسِهِ عندهم.

(٨) وجهُ الاستدلالِ بالآية: أنَّه عليه الصَّلاة والسَّلام بيَّنَ الطَّريقَ لكلِّ واحدٍ، فلو كانت الهدايةُ بيانَ الطَّريقِ لَما صَحَّ النَّفيُ في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦].

....

ولقوله ﷺ: «اللَّهم اهدِ قومي»[١]، مع أنَّه بيَّن الطَّريقَ ودعاهم إلى الاهتداء[٢].

والمشهورُ: أنَّ الهدايةَ عند المعتزلةِ: هي الدِّلالةُ المُوصِلَةُ إلى المطلوبِ. وعندنا: هي الدِّلالةُ على طَريقٍ يُوصلُ إلى المطلوبِ، سواءٌ حصَلَ الوصولُ والاهتداءُ أو لم يحصُلْ.

(١) قال السُّيوطي: حديثُ «اللَّهمَّ اهدِ قومي» وتمامُهُ «فإنَّهم لا يعلمون»، أخرجه بهذا اللَّفظِ البيهقيُّ عن عبد الله بن عبيد، وقال: مرسل. وأخرجه من وجهٍ آخَرَ موصولاً عن سَهلِ بنِ سعد لكن بلفظ: «اللَّهمَّ اغفِرْ لقومي».

(٢) فلو كانتِ الهدايةُ بيانَ الطَّريقِ لم يكن للدُّعاءِ معنى؛ لأنَّ الدُّعاءَ إنَّما هو لِطَلَبِ ما لم يَحصُلْ، والبيانُ حاصلٌ.

وما هو الأصلَحُ لِلعَبدِ فَلَيْسَ ذلك بِواجِبٍ على اللهِ تعالى.

بيان أنه لا يجب على الله شيء

(وما هو الأصلَحُ لِلعَبدِ فَلَيْسَ ذلك بِواجِبٍ على اللهِ تعالى)، وإلَّا لَمَا خَلَقَ الكافرَ الفقيرَ المُعذَّبَ في الدُّنيا والآخرةِ، ولَمَا كان له مِنَّةٌ على العباد، واستحقاقُ شُكرٍ في الهداية وإفاضةِ أنواعِ الخيراتِ؛ لكونها أداءً للواجب.

ولَمَا كان امتنانُه على النَّبيِّ ﷺ فوق امتنانِهِ على أبي جهلٍ لعنه الله تعالى، إذ فَعَلَ بكلٍّ منهما غايةَ مَقدُورِهِ من الأصلَحِ له.

ولَمَا كان لِسُؤالِ العصمةِ والتَّوفيقِ وكَشفِ الضَّرَّاءِ والبَسطِ في الخَصْبِ والرَّخاءِ معنى[١]؛ لأنَّ ما لم يَفعَلْه في حقِّ كلِّ واحدٍ فهو مَفسَدَةٌ له، يجبُ على الله تعالى تَرْكُها.

ولَمَا بقي في قُدرةِ اللهِ تعالى بالنِّسبةِ إلى مصالحِ العبادِ شيءٌ، إذ قد أتى بالواجب.

ولَعَمري إنَّ مَفاسِدَ هذا الأصلِ ـ أعني: وجوبَ الأصلح ـ بل أكثَرُ أصولِ المُعتزلةِ أظهَرُ مِن أنْ يخفى، وأكثرُ مِن أن يُحصى، وذلك لِقُصورِ نظرِهِم في المعارِفِ الإلهيَّةِ، ورُسوخِ قياسِ الغائبِ على الشَّاهدِ في طباعِهِم، وغايةُ مُتَشبَّثِهِم في ذلك: أنَّ تَرْكَ الأصلحِ يكونُ بُخلاً وسَفَهاً.

وجوابُهُ: إنَّ مَنْعَ ما يكونُ حقُّ المانعِ، وقد ثبَتَ بالأدلَّةِ القاطعةِ كرمُهُ وحِكمتُهُ وعِلمُهُ بالعواقِبِ، يكونُ مَحْضَ عدلٍ وحكمةٍ، ثمَّ ليت شِعري ما معنى وُجوبِ الشَّيءِ على الله تعالى؟، إذ ليس معناه استحقاقَ تارِكِهِ الذَّمَّ والعقابَ وهو ظاهرٌ، ولا[٢] لُزُومَ صُدُورِهِ عنه بحيثُ لا يَتمكَّنُ من التَّركِ بناءً على استلزامِهِ محالاً من سفَهٍ أو جهلٍ أو عبثٍ أو بُخلٍ أو نحو ذلك؛ لأنَّه[٣] رفضٌ لقاعدةِ الاختيارِ، ومَيلٌ إلى الفلسفة الظَّاهرةِ العوار.

---

(١) مع أنَّه قد ثبَتَ سؤالُ هذه الأمورِ من اللهِ سبحانه في الأحاديثِ الصَّحيحةِ وإجماعِ الأمَّةِ.

(٢) أي: وإنْ لم يكن معنى الوُجوبِ كما ذُكِر، كان بِمَعنى الوجوبِ العَقليِّ، فيلزَمُ صُدُورُهُ عنه بحيث. . .إلخ.

(٣) أي: لأنَّ حَمْلَ الوُجوبِ على «صُدُورِهِ عنه حيثُ لا يَتمكَّنُ مِن التَّرْكِ» رفض. . .الخ.

وعَذابُ القَبرِ لِلكافِرينَ ولِبَعضِ عُصاةِ المُؤمِنينَ، وتَنعيمُ أهلِ الطَّاعةِ في القَبرِ بِما يَعلَمُهُ اللهُ ويُرِيدُهُ.

وسُؤالُ مُنكَرٍ ونكيرٍ ثابتٌ بالدَّلائلِ السَّمعيَّةِ.

عذاب القبر ونعيمه

(وعَذابُ القَبرِ لِلكافِرينَ ولِبَعضِ عُصاةِ المُؤمِنينَ)، خَصَّ البعضَ لأنَّ منهم مَنْ لا يُريدُ الله تعالى تعذيبَهُ، فلا يُعذَّب.

(وتَنعيمُ أهلِ الطَّاعةِ في القَبرِ بِما يَعلَمُهُ اللهُ ويُرِيدُهُ)، وهذا أولى ممَّا وقع في عامَّةِ الكُتبِ مِن الاقتصارِ على إثباتِ عذابِ القبرِ، دونَ تنعيمِهِ، بناءً على أنَّ النُّصوصَ الواردةَ فيه أكثَرُ، وعلى أنَّ عامَّةَ أهلِ القبورِ كفَّارٌ وعصاةٌ، فالتَّعذيبُ بالذِّكرِ أجدَرُ.

(وسُؤالُ مُنكَرٍ ونَكيرٍ)، وهما مَلَكانِ يَدخُلانِ القبرَ، فَيسألانِ العبدَ عن ربِّه وعن دِينِهِ وعن نبيِّهِ، قال السَّيِّد أبو شجاع: إنَّ للصِّبيان سؤالاً[١]، وكذا الأنبياء عندَ البعضِ[٢].

(ثابتٌ) كلٌّ من هذه الأمورِ (بالدَّلائلِ السَّمعيَّةِ)؛ لأنَّها أمورٌ مُمكِنةٌ أخبَرَ بها الصَّادقُ على ما نَطَقَت به النُّصوصُ، قال الله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ

---

(١) قال القرطبي: يُكمَلُ لهم العقلُ ويُلهَمون الجواب. وقال الضَّحَّاكُ بنُ مُزاحِم: يُسألون عن المِيثاقِ الذي سَبَقَ في صُلبِ آدمَ، واعتَمَدَ قولَ السَّيِّدِ أبي شجاع صاحبُ خُلاصةِ الفتاوى والبزَّازيُّ في فتاويه والنَّسفيُّ في العُمدة. وجزَمَ صاحبُ البحرِ بخلافِهِ، وهو مقتضى قولِ النَّوويِّ في الرَّوضة والفتاوى. انظر ضوء المعالي شرح بدء الأمالي ص (١٥٩).

(٢) الصَّحيحُ أنَّ الأنبياءَ لا يُسألون، وما وَرَدَ في الصَّحيحين مِن استعاذةِ النَّبيِّ ﷺ من فتنةِ القبرِ وعذابِهِ، أجاب عنه القاضي عياض في شرح مسلم بأنَّ ذلك التزامٌ لِحَقِّ اللهِ تعالى وإعظامِهِ والافتقارِ إليه، ولِتَقتديَ به أمَّتُهُ، وليُبيِّنَ لهم صفةَ الدُّعاءِ والمُهِمَّ منه. اهـ ضوء المعالي.
وعلى فَرَضِ وُقوعِ سؤالِ الأنبياءِ، فإنَّهم يُسألون بما يَليقُ بهم، كان يُسألون عن أُمَمِهم، واللهُ أعلم.
والدَّليلُ على أنَّ الأنبياءَ لا يُسألون، هو أنَّه قد صَحَّ عن النَّبيِّ ﷺ أنَّ بعضَ صُلَحاءِ أمَّتِهِ لا يُسألون، فالنَّبيُّ أولى بعدَمِ سؤالِهِ، مِن ذلك ما أخرجه الترمذي في فضائل القرآن، باب: ما جاء في سورة الملك (٣٠٥٢) عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما قال: ضَرَبَ بعضُ أصحابِ النَّبيِّ ﷺ خِباءَهُ على قَبرٍ، وهو لا يَحتَسِبُ أنَّه قَبرٌ، فإذا قَبرُ إنسانٍ يَقرأ سورةَ المُلكِ حتَّى خَتَمَها، فأتى النَّبيَّ ﷺ فقال: يا رسولَ الله، =

. . . .

﴿ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، وقال الله تعالى: ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥]، وقال النَّبيُّ ﷺ: «استَنزِهُوا من البولِ؛ فإنَّ عامَّةَ عذابِ القبرِ منه»[١]، وقال النبيُّ ﷺ: «﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزلت في عذابِ القبرِ، فإذا قيل له: مَن ربُّكَ، وما دينُكَ، ومَن نبيُّكَ؟ فيقول: ربِّي اللهُ، وديني الإسلامُ، ونبيِّ محمَّدٌ»[٢].

وقال النبيُّ ﷺ: «إذا قُبِرَ المَيْتُ أتاهُ مَلكان أسودان أزرقان، يقال لأحدِهما المُنكَرُ، وللآخَرَ النَّكيرُ»[٣] إلى آخر الحديث.

وقال ﷺ: «القبرُ روضةٌ من رياضِ الجنَّةِ، أو حُفرةٌ من حُفَرِ النِّيران»[٤].

وبالجملة: الأحاديثُ في هذا المعنى، وفي كثيرٍ من أحوالِ الآخرةِ، متواترةُ المعنى وإن لم يَبلُغ آحادُها حدَّ التَّواتر.

= ضَرَبتُ خِبائي، وأنَا لا أحسِبُ أنَّه قبرٌ، فإذا فيه إنسانٌ يقرأ سورةَ المُلكِ حتَّى خَتَمَها، فقال النَّبيُّ ﷺ: «هي المانِعةُ، هي المُنجيَةُ تُنجيهِ من عذابِ القبرِ»، وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

(١) أخرجه بهذا اللَّفظِ الدَّار قطني في سننه كتاب الطهارة، باب: نجاسة البول والأمر بالتَّنزُّه منه (٧) عن أبي هريرة. وأصلُ الحديث أخرجه الحاكم (١/ ٢٩٣) (٦٥٤) عن ابن عباس، والطبراني في الكبير (١١/ ٧٩) (١١١٠٤).

(٢) الحديث لم أعثر عليه كما أورده المصنِّفُ، والظَّاهرُ ـ والله أعلم ـ أنَّه رواه بالمعنى، هذا وقد أخرج أصلَ الحديث البخاري في الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، (١٣٠٣)، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها، باب: عرض مقعد الميت من الجنة أو النار (٢٨٧١) واللفظ عنده عن البراء بن عازب عن النَّبيِّ ﷺ قال: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقال: «نزَلَتْ في عذابِ القبرِ، فَيُقالُ له مَنْ رَبُّكَ؟، فيقولُ: ربِّيَ اللهُ، ونَبيي محمَّدٌ ﷺ، فذلك قولُهُ عز وجل: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

(٣) جزء من حديثٍ طويلٍ أخرجه الترمذي في الجنائز، باب: ما جاء في عذاب القبر (١٠٧١) عن أبي هريرة. وقال: حديث حسن غريب، وأخرجه ابن حبان كذلك في صحيحه (٧/ ٣٨٦) (٣١١٧).

(٤) أخرجه الترمذي ضمن حديث طويل في صفة القيامة، باب (٢٦)، (٢٤٦٠) عن أبي سعيد، وقال: حديث حسن غريب، وأخرجه الطبراني في الأوسط (٨/ ٢٧٣) (٤٥٠٩) من حديث أبي هريرة.

....

وأنكَرَ عذابَ القَبرِ بعضُ المُعتزلةِ والرَّوافضِ؛ لأنَّ المَيْتَ جمادٌ لا حياةَ له ولا إدراكَ له، فتعذيبُهُ محالٌ.

والجواب: أنَّه يجوزُ أن يَخلُقَ اللهُ تعالى في جميعِ الأعضاء أو بعضها نوعاً من الحياةِ قَدْرَ ما يُدرِكُ ألَمَ العذابِ أو لذَّةَ التَّنعيمِ، وهذا لا يَستلزِمُ إعادةَ الرُّوحِ إلى بدنِهِ، ولا أن يتحرَّكَ ويَضطَّرِبَ، أو يُرى أثَرُ العذابِ عليه، حتَّى إنَّ الغريقَ في الماءِ، والمأكولَ في بُطُونِ الحيواناتِ، والمَصلُوبَ في الهواءِ، يُعذَّبُ وإن لم نَطَّلع عليه، ومَن تأمَّل في عجائبِ مُلكِهِ ومَلكوتِهِ، وغرائبِ قدرتِهِ وجَبَروتِهِ، لم يَستبعِدْ أمثالَ ذلك، فضلاً عن الاستحالةِ.

واعلم أنَّه لمَّا كان أحوالُ القبرِ ممَّا هو مُتوسِّطٌ بين أمورِ الدُّنيا والآخرةِ، أفرَدَها بالذِّكرِ ثمَّ اشتَغَلَ ببيانِ حقيَّةِ الحَشرِ، وتفاصيلِ ما يتعلَّقُ بأمورِ الآخرةِ.

ودليلُ الكلِّ أنَّها أمورٌ ممكنةٌ أخبَرَ بها الصَّادقُ، ونَطَقَ بها الكتابُ والسُّنَّةُ، فتكونُ ثابتةً، وصرَّح بحقيَّةِ كلٍّ منها تحقيقاً وتأكيداً، واعتناءً بشأنِهِ فقال:

والبَعْثُ حَقٌّ، ....

الإيمانُ بالبعثِ واجبٌ

(والبَعْثُ)، وهو: أن يَبعَثَ اللهُ تعالى الموتى من القبورِ، بأن يَجمَعَ أجزاءَهُم الأصليَّةَ، ويُعيدَ الأرواحَ إليها، (حَقٌّ)؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩]، إلى غيرِ ذلك من النُّصوصِ القاطعةِ النَّاطقةِ بِحَشرِ الأجسادِ.

وأنكره الفلاسفةُ بناءً على امتناعِ إعادةِ المَعدُومِ بِعَينِهِ، وهو مع أنَّه لا دليلَ لهم عليه يُعتَدُّ به، غيرُ مُضرٍّ بالمقصودِ؛ لأنَّ مُرادَنا أنَّ الله تعالى يجمَعُ الأجزاءَ الأصليَّةَ للإنسانِ، ويُعيدُ روحَهُ إليه، سواءٌ سُمِّي ذلك إعادةَ المعدومِ بعينِهِ أو لم يُسمَّ.

وبهذا سَقَط ما قالوا: إنَّه لو أكل إنسانٌ إنساناً آخَرَ، بحيث صار جزءاً منه، فتلك الأجزاءُ إمَّا أن تُعاد فيهما، وهو مُحالٌ، أو في أحدِهما فلا يكونُ الآخَرُ مُعاداً بجميعِ أجزائه، وذلك لأنَّ المُعادَ إنَّما هو الأجزاءُ الأصليَّةُ الباقيةُ مِن أوَّلِ العُمُرِ إلى آخِرِهِ، والأجزاءُ المأكولةُ فَضْلَةٌ في الآكلِ، لا أصليَّة.

فإن قيل: هذا قولٌ بالتَّناسخ[1]؛ لأنَّ البدَنَ الثَّاني ليس هو الأوَّل؛ لِما ورد في الحديث من أنَّ «أهل الجنَّة جُرْدٌ مُرْدٌ»[2]، وأنَّ «الجَهنَّميَّ ضِرْسُهُ مِثلُ أُحُد»[3]، ومِن

---

(١) التَّناسخ: هو انتقالُ الرُّوحِ من جسمٍ إلى جسمٍ آخَرَ. وقد اتَّفق أهلُ السُّنَّةِ والفلاسفةِ على بُطلانه، وقال به قومٌ من الضُّلالِ، فزَعَم بعضُهُم أنَّ كلَّ روحٍ يَنتقِلُ في مائةِ ألفٍ وأربعمائةٍ وثمانينَ من الأبدان، وجوَّز بعضُهُم تَعلُّقَه بأبدانِ البهائم، بل والأشجارِ والأحجارِ على حَسَبِ جزاءِ الأعمالِ السَّيِّئةِ.
وقد حَكَم أهلُ الحقِّ بِكُفرِ القائلينَ بالتَّناسخِ، والمُحقِّقون أنَّ كفرَهُم لإنكارهمُ البَعْثَ.

(٢) أخرجه بهذا اللَّفظ الترمذي في صفة الجنة، باب: ما جاء في صفة ثياب أهل الجنة (٢٥٣٩)، وهو بتمامه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أهلُ الجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ كُحْلٌ، لا يفنى شبابُهُم، ولا تَبلى ثيابُهُم»، وقال: حسن غريب.
ومعنى قوله: «جُرْدٌ» جمع «أجرد»، وهو الذي لا شَعَرَ على جسدِهِ، وضدُّهُ الأشعَرُ. و«مُرْدٌ» جمعُ «أمرد»، وهو غلامٌ لا شَعَرَ على ذَقَنِهِ، وقد يُرادُ به الحُسْن بناءً على الغالب. والكحلُ سوادٌ في أجفانِ العَينِ خِلقَةً. انظر تحفة الأحوذي.

(٣) أخرج مسلم في الجنة وصفة نعيمها، باب: النار يدخلها الجبارون (٢٨٥١) عن أبي هريرة قال: =

....

ههنا[1] قال مَنْ قال: ما مِن مَذهَبٍ إلَّا وللتَّناسُخِ فيه قدمٌ راسخ.

قلنا: إنَّما يَلزَمُ التَّناسخ لو لم يكنِ البدن الثَّاني مَخلُوقاً من الأجزاءِ الأصليَّةِ للبدن الأوَّل، وإنْ سُمِّي مثلُ ذلك[2] تناسخاً كان نزاعاً في مُجرَّدِ الاسم[3].

ولا دليلَ على استحالةِ إعادةِ الرُّوحِ إلى مثل هذا البدنِ، بل الأدلَّةُ قائمةٌ على حقيَّتِه، سواءٌ سُمِّي تناسخاً أم لا.

وزن الأعمال حقٌّ

(والوَزنُ حَقٌّ)؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨].

والميزانُ: عبارةٌ عمَّا يُعرَفُ به مقاديرُ الأعمالِ، والعقلُ قاصرٌ عن إدراكِ كيفيَّته، وأنكره المعتزلةُ؛ لأنَّ الأعمالَ أعراضٌ، وإنْ أمكن إعادتُها لم يُمكن وزنُها؛ ولأنَّها معلومةٌ لله تعالى فَوَزنُها عبثٌ.

والجواب: أنَّه قد ورد في الحديث[4]: أنَّ كُتُبَ الأعمالِ هي التي تُوزَنُ، فلا إشكال.

= قال رسول الله ﷺ: «ضِرسُ الكافرِ، أو نابُ الكافرِ، مِثلُ أُحُدٍ، وغِلَظُ جلدِه مسيرةَ ثلاثٍ».

(١) أي: مِن أجلِ أنَّ البدنَ الدُّنيويَّ غيرُ البدنِ الأخرويِّ.

(٢) أي: تَعلُّقُ الرُّوحِ ببدنٍ مَخلوقٍ من أجزاءِ البدنِ الأوَّلِ.

(٣) أي: في أنَّ هذا هل يُسمَّى تناسخاً أم لا، وليس النِّزاعُ في الألفاظِ بشيءٍ في أمثالِ هذه المسألة.

(٤) أراد بذلكَ حديثَ البِطاقةِ الذي أخرجه غيرُ واحدٍ، منهم ابن حبان في صحيحه (١/ ٤٦١) (٢٢٥)، والترمذي في أبواب الإيمان، باب: ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، (٢٦٣٩). عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ اللهَ سَيُخلِّصُ رجلاً من أمَّتي على رُؤوسِ الخلائقِ يومَ القيامةِ، فَيَنشُرُ عليه تِسعةً وتسعينَ سِجِلاً، كلُّ سِجلٍّ مَدَّ البصرِ، ثمَّ يقولُ له: أتنكِرُ شيئاً من هذا؟، أظلَمَكَ كَتَبَتي الحافظون؟، فيقولُ: لا يا ربِّ، فيقولُ: أفَلَكَ عُذرٌ أو حسَنَةٌ؟، فَيُبهَتُ الرَّجلُ ويقول: لا يا ربِّ، فيقول: بل إنَّ لك عندنا حسَنَةً، وإنَّه لا ظُلمَ عليكَ اليوم، فَيُخرَجُ له بِطاقةٌ فيها «أشهدُ أنْ لا إلهَ إلا الله، وأنَّ محمَّداً عبدُهُ ورسولُهُ»، فيقولُ: أُحضُرْ وَزْنَكَ، فيقولُ: يا ربِّ ما هذه البطاقةُ مع هذه السِّجلات؟، فيقول: إنَّك لا تُظلَمُ، قال: فَتُوضَعُ السِّجلاتُ في كِفَّةٍ، والبِطاقةُ في كِفَّةٍ، فطاشَتِ السِّجلاتُ، وثَقُلَتِ البطاقةُ، قال: فلا يَثقُلُ مع اسم اللهِ شيءٌ».

والوَزنُ حَقٌّ، والكتابُ حَقٌّ، والسُّؤالُ حَقٌّ، والحَوضُ حَقٌّ، ....

وعلى تقديرِ تَسليمِ كَونِ أفعالِ اللهِ تعالى مُعلَّلَةً بالأغراضِ[1]، لعلَّ في الوَزنِ حِكمةً لا نطَّلع عليها، وعدَمُ اطِّلاعنا على الحكمةِ لا يُوجِبُ العَبَث.

(والكتابُ) المُثبَتُ فيه طاعاتُ العبادِ ومعاصيهم، يُؤتى للمؤمنين بأيمانِهِم، وللكفَّار بِشمائِلِهم وراءَ ظُهورِهِم، (حَقٌّ)؛ لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ [الإسراء: ١٣]، وقولِهِ تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧-٨].

وسكَتَ عن ذِكْرِ الحسابِ اكتفاءً بالكتابِ، وأنكرَهُ المعتزلةُ زعماً منهم أنَّه عبثٌ.

والجواب: ما مرَّ.

السؤال حق

(والسُّؤالُ حَقٌّ)؛ لقولِهِ ﷺ: «إنَّ الله تعالى يُدْني المؤمِنَ، فَيَضَعُ عليه كَنَفَه ويَستُرُهُ، ويقول: أتَعرِفُ ذَنْبَ كذا؟، أتعرِفُ ذنبَ كذا؟، فيقول: نعم أي ربِّ، حتَّى إذا قرَّرَه بذنوبِهِ، ورأى في نَفْسِهِ أنَّهُ قد هَلَكَ، قال: سَتَرتُها عليك في الدُّنيا وأنا أغْفِرُها لكَ اليومَ، فَيُعطى كتابَ حسناتِهِ، وأمَّا الكفَّارُ والمنافقون فَيُنادَى بهم على رؤوسِ الخلائقِ: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨]»[2].

الحوض حق

(والحَوضُ حَقٌّ)؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، ولقولِهِ ﷺ: «حوضي مسيرةُ شهرٍ وزواياه سواءٌ[3]، وماؤه أبيضُ من اللَّبنِ، وريحُهُ أطيبُ من

---

(١) هذا جوابٌ عن قولهم: «وَزْنُها عَبَثٌ».

(٢) أخرجه بهذا اللَّفظ مع اختلافٍ في لفظتين، البخاري في المظالم، باب: قول الله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨]، (٢٣٠٩)، ونحوه عند مسلم في التوبة، باب: قبول توبة القاتل، (٢٧٦٨).

(٣) قوله: «وزواياه سواءٌ»، معناه: طولُهُ كَعَرضِهِ.

والصِّراط حقٌّ، والجَنَّةُ حقٌّ، والنَّارُ حقٌّ، ....

المسكِ، وكِيزَانُهُ أكثَرُ من نُجومِ السَّماءِ، مَن يَشْرَبُ منه فلا يظمأ أبداً»[1]، والأحاديثُ فيه كثيرة.

الصِّراط حقٌّ

(والصِّراط حقٌّ)، وهو: جِسرٌ ممدودٌ على مَتنِ جهنَّم، أدَقُّ مِن الشَّعرِ، وأحَدُّ من السَّيفِ، يَعبُرُه أهلُ الجَنَّةِ، وتَزِلُّ به أقدامُ أهلِ النَّارِ.

وأنكره أكثَرُ المعتزلةِ؛ لأنَّه لا يُمكِنُ العُبورُ عليه، وإنْ أمكَنَ فهو تعذيبٌ للمؤمنين.

والجواب: إنَّ الله تعالى قادرٌ على أن يُمكِّنَ مِن العُبورِ عليه، ويُسهِّلَهُ على المؤمنين، حتَّى إنَّ منهم من يَجُوزُهُ كالبَرقِ الخاطِفِ، ومنهم كالرِّيحِ الهابَّةِ، ومنهم كالجوادِ، إلى غير ذلك ممَّا وَرَدَ في الحديث[2].

الجنَّة والنَّار كلاهما حقٌّ

(والجَنَّةُ حقٌّ، والنَّارُ حقٌّ)؛ لأنَّ الآياتِ والأحاديثَ الواردةَ في بيانهما أشهَرُ مِن أن تَخفَى، وأكثَرُ مِن أن تُحصَى.

تمسَّكَ المُنكِرون[3] بأنَّ الجنَّةَ موصوفةٌ بأنَّ عَرْضَها كَعَرضِ السَّمواتِ والأرضِ، وهذا[4]

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ البخاري في الرقاق، باب: في الحوض (٦٢٠٨)، ومسلم في الفضائل، باب: إثبات حوض نبينا (٢٢٩٢).

(٢) أخرج مسلم في الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية (١٨٣) عن أبي سعيد الخدري، حديثاً طويلاً جاء فيه «... فَيَمُرُّ المؤمنون كَطَرفِ العينِ، وكالبَرقِ وكالرِّيحِ وكالطَّيرِ وكأجاوِيدِ الخيلِ والرِّكاب....».

(٣) وهم الفلاسفةُ، وقد أنكروا الجنَّةَ والنَّارَ زاعمينَ أنَّ كلَّ ما جاء في النُّصوصِ مِن ذِكرِ الجَنَّةِ والنَّارِ، فهو مأوَّلٌ باللَّذَّةِ والألمِ العارِضَينِ لِلرُّوحِ، من تَصوُّرِ كمالاتِها ونُقصانِها، وهذا التَّأويلُ كُفرٌ؛ لأنَّه كإنكارِ النُّصوص.

(٤) أي: وجودُ الجَنَّةِ الموصوفةِ بأنَّ عَرْضَها كَعَرضِ السَّمواتِ والأرضِ.

وهما مَخلُوقتانِ مَوجُودَتانِ ....

في عالَم العناصرِ[١] مُحالٌ[٢]، وفي عالَمِ الأفلاكِ أو عالَمِ آخرَ خارجٍ عنه، مُستلزِمٌ لجوازِ الخَرْقِ[٣] والالتئامِ، وهو باطل.

قلنا: هذا مَبنيٌّ على أصلِكِمُ الفاسدِ[٤]، وقد تكلَّمنا عليه في موضِعِهِ.

(وهما) أي: الجنَّةُ والنَّارُ (مَخلُوقتانِ) الآن، (مَوجُودَتانِ) تكريرٌ وتأكيدٌ.

وزَعَم أكثرُ المعتزلةِ أنَّهما إنَّما يُخلَقانِ يومَ الجزاءِ.

لنا: قِصَّةُ آدَمَ وحوَّاءَ عليهما الصَّلاة والسَّلام، وإسكانُهُما الجنَّةَ، والآياتُ الظَّاهرةُ في إعدادهما، مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢٤]، إذ لا ضرورةَ في العُدُولِ عن الظَّاهر[٥].

فإن عُورِض بمثلِ قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القَصَص: ٨٣].

قلنا: يَحتمِلُ الحالَ والاستمرارَ[٦].

---

(١) زَعَم الفلاسفةُ أنَّ الأفلاكَ والعناصرَ كُراتٌ يُحيطُ بَعضُها ببعضٍ كَطَبقاتِ البَصَلِ، وأنَّ العناصرَ الأربعةَ كُراتٌ يُحيطُ بها فَلَكُ القمرِ، والأرضُ وَسَطُ الكلِّ. وعليه فعالَمُ العناصرِ: هو ما في جَوِّ فَلَكِ القمرِ.

(٢) لأنَّ عالَمَ العناصرِ أصغَرُ مِن فَلَكِ القمرِ، الذي هو أصغَرُ من السَّمواتِ.

(٣) لأنَّ المُكلَّفين هم في جوفِ فَلَكِ القمرِ، والجَنَّةُ خارجةٌ عنه، فوُصولُهُم إليها مُستلزِمٌ لِخَرقِ بعضِ الأفلاكِ إن كانتِ الجنَّةُ في الأفلاكِ، ولِخَرقِ جميعِ الأفلاكِ إن كانت خارجةً عن الأفلاكِ. والالتئامُ ذِكرُهُ استطراديٌّ؛ لازدواجِهِ مع الخَرقِ.

(٤) وهو قولُكُم بِبُطلانِ الخَرْقِ. أو أراد جِنسَ أصولِهِمُ الفاسدة.

(٥) رَدَّ بذلك قولَ المعتزلةِ القائلين: إنَّه تَعبيرٌ عن المستقبلِ بِلَفظِ الماضي؛ لِلتَّنبيهِ على حقيَّةِ الوعدِ والوعيدِ، كقوله تعالى: ﴿نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ﴾ [المؤمنون: ١٠١].
وحاصلُ الجواب: أنَّه لا ضرورةَ في العُدولِ عن الظَّاهرِ، وإنَّما عَدَلنا عن الظَّاهرِ في قوله: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩] للضَّرورةِ.

(٦) وجهُ استدلالِهِم: قوله: ﴿نَجْعَلُهَا﴾ [القَصَص: ٨٣]، وهو فِعلٌ مضارعٌ دالٌّ على الاستقبال.
قلنا: لا نُسلِّم أنَّ المضارعَ للاستقبال فقط كما ادَّعى الخَصمُ، بل يُستعمَلُ في الحالِ حقيقةً، وفي الاستمرار مجازاً شائعاً، كقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الجُمُعَة: ١].

باقيتانِ، لا يَفنَيانِ، ولا يَفنَى أهلُهُما.

ولو سُلِّم[١]، فَقِصَّةُ آدمَ عليه السلام تبقى سالمةً عن المُعارِض.

قالوا: لو كانتا مَوجُودَتَينِ لَما جاز هلاكُ أُكُلِ الجنَّةِ؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، لكنِ اللَّازم باطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

قلنا: لا خَفاءَ في أنَّه لا يُمكِنُ دوامُ أُكُلٍ بِعَينِهِ[٢]، وإنَّما المرادُ بأنَّه إذا فَنِيَ منه شيءٌ جِيءَ بِبَدَلِهِ[٣]، وهذا لا يُنافي الهَلاكَ لَحظةً، على أنَّ الهَلاكَ لا يَستلزِمُ الفناءَ، بل يكفي الخُروجُ عن الانتفاعِ به.

ولو سُلِّم[٤] فَيَجوزُ أن يكونَ المُرادُ: أنَّ كلَّ مُمكنٍ فهو هالكٌ في حدِّ ذاته، بمعنى: أنَّ الوجودَ الإمكانيَّ بالنَّظر إلى الوجودِ الواجِبيِّ بِمَنزلةِ العَدَمِ.

(باقيتانِ، لا يَفنَيانِ، ولا يَفنَى أهلُهُما)، أي: دائمتانِ لا يَطرأُ عليهما عدمٌ مُستمِرٌّ؛ لقوله تعالى في حقِّ الفريقين: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧].

وأمَّا ما قيل: من أنَّهما تَهلِكانِ ولو لحظةً تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾، فلا ينافي البقاءَ بهذا المعنى، على أنَّك قد عرفتَ أنَّه لا دِلالةَ في الآيةِ على الفناءِ.

وذهبتِ الجَهميَّةُ[٥]: إلى أنَّهما تَفنَيانِ ويَفنَى أهلُهُما، وهو قولٌ باطلٌ مخالفٌ للكتاب والسُّنَّةِ والإجماعِ، ليس عليه شُبهةٌ، فضلاً عن حُجَّةٍ.

---

(١) أي: لو سُلِّم أنَّ مُعارَضَتَكُم تامَّةٌ ودافعةٌ لاستدلالنا بلفظ الماضي في مثل قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

(٢) لأنَّ المأكولَ منه يَهلِكُ بالأكلِ، فَعُلِم أنَّ ظاهرَ الآية متروكٌ، وأنَّه ليس المرادُ دوامَ كلِّ فردٍ من أفرادِ المأكولاتِ.

(٣) فَيَتعيَّنُ أنَّ المرادَ بالدَّوام الدَّوامُ العُرفيُّ، وهو عدمُ الانقطاع زماناً يُعتَدُّ به.

(٤) أنَّ أُكُلَها دائمٌ بِصُورتِهِ، ولا يجوزُ خروجُهُ عن الانتفاعِ به.

(٥) الجَهميَّةُ نسبةٌ إلى جَهم بنِ صفوان، يُلقِّبُه البعضُ بالترمذي، والبعضُ الآخَرُ بالسَّمرقندي، من علماء الكلام، ولِجَهم بوصفِهِ من المتكلِّمين موقفٌ خاصٌّ يميِّزُه عن غيره، يقول: إنَّ الجَنَّةَ والنَّار يفنيان، وأتباعُهُ يُعرَفون بالجَهميَّة نسبةً إليه، وظَلُّوا إلى القرن الحادي عشر حولَ ترمذ، ثمَّ اعتنقوا مذهب الأشاعرة. اهـ انظر دائرة المعارف الإسلامية (٧/ ١٩٥).

والكَبيرةُ ....

بيانُ أنَّ الكبيرة لا تُخرجُ صاحبها من الإيمانِ

(والكَبيرةُ) قد اختَلَفَتِ الرِّواياتُ فيها، فروى ابنُ عمر رضي الله عنهما أنَّها تسعةٌ: «الشِّركُ بالله، وقتلُ النَّفسِ بغيرِ حقٍّ، وقَذْفُ المُحصَناتِ، والزِّنا، والفِرارُ عن الزَّحفِ، والسِّحرُ، وأكلُ مالِ اليتيمِ، وعقوقُ الوالدَيْنِ المُسلِمَينِ، والإلحادُ في الحَرَمِ»[1].

وزاد أبو هريرة رضي الله عنه: «أكل الرِّبا»[2].

وزاد عليٌّ رضي الله عنه: «السَّرقة، وشُرب الخمر»[3].

وقيل: كلُّ ما كانت مَفسَدَتُهُ مِثلَ مَفسَدَةِ شَيءٍ مِمَّا ذُكِرَ، أو أكثَرَ منه، وقيل: كلُّ ما تَوَعَّدَ عليه الشَّارع بِخُصوصِه.

---

(١) حديث ابن عمر أخرجه البخاري في الأدب المفرد، باب: لين الكلام لوالديه (٨) بلفظ: عن طيسلة بن مياس قال: كنتُ مع النَّجدات فأصبتُ ذُنوباً لا أراها إلَّا من الكبائر، فذكرتُ ذلك لابن عمر، قال: ماهي؟، قلتُ: كذا وكذا، قال: ليست من الكبائر، هُنَّ تِسعٌ: الإشراكُ بالله، وقتلُ نَسَمَةٍ، والفِرارُ من الزَّحفِ، وقَذفُ المُحصَنَةِ، وأكلُ الرِّبا، وأكلُ مالِ اليتيمِ، وإلحادٌ في المسجدِ، والذي يَستَسخِرُ، وبكاءُ الوالدينِ مِن العقوقِ، قال لي ابن عمر: أتفرقُ من النَّار، وتُحِبُّ أن تدخلَ الجنَّةَ؟» قلتُ: إي واللهِ، قال: أحَيٌّ والداك؟، قلت: عندي أمِّي، قال: فوالله لو أَلَنتَ لها الكلامَ، وأطعَمْتَها الطَّعامَ، لَتدخُلَنَّ الجنَّةَ ما اجتنبتَ الكبائرَ».
الثَّابتُ في هذه الرِّوايةِ: «أكلُ الرِّبا» بدل «الزِّنا»، وهذا لا يتَّفقُ مع قول المصنِّف: وزاد أبو هريرة: «أكل الربا».

(٢) أخرجه البخاري في المحاربين، باب: رمي المحصنات (٦٤٦٥)، ومسلم في الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها (٨٩) عن أبي هريرة، والحديثُ بتمامِهِ أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «اجتنبوا السَّبعَ المُوبقاتِ»، قيل: يا رسول الله، وماهنَّ؟، قال: «الشِّركُ بالله، والسِّحرُ، وقتلُ النَّفسِ التي حرَّمَ اللهُ إلَّا بالحقِّ، وأكلُ مالِ اليتيمِ، وأكلُ الرِّبا، والتَّولي يومَ الزَّحفِ، وقَذفُ المُحصَناتِ الغافلاتِ المُؤمناتِ»، لم تَنصَّ هذه الرِّوايةُ على إثبات الزِّنا.

(٣) أخرجه البخاري في الأشربة (٥٢٥٦)، ومسلم في الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه عن المتلبس بالمعصية (٥٧) عن أبي هريرة، وتمامه: «.....ولا يَسرِقُ السَّارقُ حينَ يَسرِقُ وهو مؤمنٌ، ولا يَشرَبُ الخمرَ حين يَشرَبُها وهو مؤمنٌ».

لا تُخرِجُ العبدَ المُؤمِنَ عن الإيمانِ، ولا تُدخِلُه في الكُفرِ.

وقيل: كلُّ معصيةٍ أصرَّ عليها العبدُ فهي كبيرةٌ، وكلُّ ما استَغْفَر عنها فهي صغيرةٌ.

وقال صاحب الكفاية[1]: الحَقُّ أنّهما اسمان إضافيَّان، لا يُعرَفانِ بِذاتَيْهِما، فكلُّ معصيةٍ أُضيفت إلى ما فَوقَها فهي صغيرةٌ، وإذا أُضيفت إلى ما دونَها فهي كبيرةٌ، والكبيرةُ المُطلَقَة هي الكفرُ؛ إذ لا ذنب أكبر منه.

وبالجملة: المرادُ ههنا أنَّ الكبيرةَ التي هي غيرُ الكُفرِ، (لا تُخرِجُ العبدَ المُؤمِنَ عن الإيمانِ)؛ لبقاءِ التَّصديقِ الذي هو حقيقةُ الإيمانِ، خلافاً للمعتزلةِ حيثُ زَعَمُوا أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ ليس بِمُؤمنٍ ولا كافرٍ، وهذا هو المَنزِلةُ بين المَنزِلَتينِ، بناءً على أنَّ الأعمالَ عندهم جُزءٌ من حقيقةِ الإيمانِ.

(ولا تُدخِلُه) أي: لا تُدخِلُ العبدَ المؤمنَ (في الكُفرِ) خلافاً للخوارج، فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ، بل الصَّغيرةِ أيضاً، كافرٌ، وأنّه لا واسطةَ بينَ الكفرِ والإيمانِ.

لنا وجوه:

الأوَّل: ما سيجيء من أنَّ حقيقةَ الإيمانِ هو التَّصديقُ القلبيُّ، فلا يَخرُجُ العبدُ المؤمنُ عن الاتِّصافِ به إلَّا بما يُنافيهِ، ومُجرَّدُ الإقدامِ على الكبيرةِ لِغَلَبةِ شَهوةٍ أو حَميَّةٍ أو أنفةٍ أو كَسَلٍ، خُصوصاً إذا اقتَرَنَ به خوفُ العقابِ، ورجاءُ العَفوِ، والعَزمُ على التَّوبةِ، لا ينافيه.

نعم إن كان بطريقِ الاستحلالِ والاستخفافِ كان كُفراً، لكونِهِ علامةَ التَّكذيبِ، ولا نزاعَ في أنَّ من المعاصي ما جعَلَهُ الشَّارعُ علامةً للتَّكذيب، وعُلِم كونُهُ كذلك بالأدِلَّةِ الشَّرعيَّةِ، كَالسُّجودِ للصَّنمِ، وإلقاءِ المُصحَفِ في القاذوراتِ، والتَّلفُّظِ بِكَلماتِ الكُفرِ، ونحو ذلك مِمَّا ثبت بالأدِلَّةِ الشَّرعيَّةِ أنّه كُفرٌ.

وبهذا يَنحلُّ ما يقال: مِن أنَّ الإيمانَ إذا كان عبارةً عن التَّصديقِ والإقرارِ، ينبغي أن

---

(١) الكفايةُ في علم الكلام، تأليف الشَّيخ الإمام أبو بكر أحمد بن محمود نور الدِّين الصَّابوني، ت ٥٨٠هـ.

....

لا يَصيرَ المُقِرُّ المُعترِفُ المُصدِّقُ كافراً بشيءٍ من أفعالِ الكفرِ وألفاظِهِ، ما لم يَتحقَّقْ منه التَّكذيبُ أو الشَّكُّ.

الثَّاني: الآياتُ والأحاديثُ النَّاطقةُ بإطلاقِ المُؤمِنِ على العاصي، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البَقَرَة: ١٧٨]، وقولِهِ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]، وقولِهِ تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحُجرات: ٩]... الآية، وهي كثيرة.

الثَّالث: إجماعُ الأمَّةِ من عَصرِ النَّبيِّ ﷺ إلى يومنا هذا بالصَّلاةِ على مَنْ مات من أهلِ القِبلةِ مِن غَيرِ توبةٍ، والدُّعاءِ والاستغفارِ لهم مع العلمِ بارتكابِهِمُ الكبائرَ، بعد الاتِّفاقِ على أنَّ ذلك لا يجوزُ لغيرِ المؤمنين.

احتجَّت المعتزلةُ بوجهين:

الأوَّل: أنَّ الأمَّةَ بعد اتِّفاقِهِم على أنَّ مرتكبَ الكبيرةِ فاسقٌ، اختلفوا في أنَّه مؤمنٌ، وهو مذهبُ أهلِ السُّنَّةِ، أو كافرٌ وهو قولُ الخَوارجِ، أو منافقٌ وهو قولُ الحسنِ البصريِّ رحمه الله، فأخذنا المتَّفقَ عليه، وتركنا المختَلَفَ فيه وقلنا: هو فاسقٌ وليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ ولا منافقٍ.

والجواب عنه: أنَّ هذا إحداثٌ للقولِ المُخالِفِ لِما[1] أجمَعَ عليه السَّلفُ من عدَمِ المَنزلةِ بين المَنزلَتَينِ، فيكونُ باطلاً[2].

الثَّاني: أنَّه ليس بمؤمنٍ؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾ [السَّجدَة: ١٨]، جعلَ المؤمنَ مقابِلاً للفاسق، وقوله ﷺ: «لا يزني الزَّاني حين يزني وهو مؤمن»[3]،

---

(١) اللام متعلِّقةٌ بقوله: «المخالف»

(٢) أي: هذا ليس أخذاً بالمتَّفقِ عليه، بل هو خَرقٌ للإجماع.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في المظالم، باب: النهبى بغير إذن صاحبه (٢٣٤٣)، ومسلم في الإيمان، باب: بيان نقص الإيمان بالمعاصي (٥٧) عن أبي هريرة قال: قال النَّبيُّ ﷺ: «لا يَزني الزَّاني حين يزني وهو مؤمنٌ، ولا يَشرَبُ الخمرَ حين يَشرَبُ وهو مؤمنٌ، ولا يَسرِقُ حين يَسرِقُ وهو مؤمنٌ، ولا يَنتهِبُ نُهبةً، يرفعُ النَّاسُ إليه فيها أبصارَهُم، حينَ يَنتَهِبُها وهو مؤمنٌ».

....

وقولِهِ ﷺ: «لا إيمانَ لِمَن لا أمانة له»[1]، ولا كافرٍ؛ لِما تواتَرَ مِن أنَّ الأمَّةَ كانوا لا يَقتُلُونه ولا يُجرُون عليه أحكامَ المُرتدِّين، ويَدفُنُونَه في مقابرِ المسلمين.

والجواب: أنَّ المرادَ بالفاسقِ في الآيةِ هو الكافرُ، لأنَّ الكفرَ مِن أعظمِ الفُسوقِ، والحديثُ واردٌ على سبيل التَّغليظِ والمُبالغةِ في الزَّجرِ عن المعاصي، بدليلِ الآياتِ والأحاديثِ الدَّالَّةِ على أنَّ الفاسقَ مؤمنٌ، حتَّى قال النَّبيُّ ﷺ لأبي ذرٍ ﷺ لمَّا بالغ في السُّؤال: «وإن زنى وإن سَرَق، على رَغمِ أنفِ أبي ذرٍ»[2].

احتجَّت الخوارجُ بالنُّصوصِ الظَّاهرةِ في أنَّ الفاسقَ كافرٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقولِهِ تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]، ولقوله ﷺ: «مَن ترك الصَّلاةَ مُتعمِّداً فقد كفر»[3]، وفي أنَّ العذابَ مُختصٌّ بالكافر؛ لقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝١٥ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥-١٦]، ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] إلى غير ذلك.

---

(١) قال السُّيوطيُّ ﷺ: أخرجه الطبراني في الكبير، من حديث عبادة بن الصامت، وأخرجه في الأوسط من حديث ابن عمر، وأخرجه أحمد، وأبو يعلى من حديث أنس، وسنده حسن.

(٢) أخرجه البخاري في اللباس، باب: الثياب البيض (٥٤٨٩)، ومسلم في الإيمان، باب: من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة (٩٤) وهو بتمامه: عن أبي ذر ﷺ قال: أتيتُ النَّبيَّ ﷺ وعليه ثوبٌ أبيض، وهو نائمٌ، ثمَّ أتيتُهُ وقد استيقظ فقال: «ما مِن عبدٍ قال: لا إله إلا الله، ثمَّ ماتَ على ذلك إلا دخل الجَنَّةَ»، قلتُ: وإنْ زنى وإن سَرَق؟، قال: «وإنْ زَنَى وإن سَرَق»، قلتُ: وإن زَنَى وإن سَرَق؟، قال: «وإنْ زَنَى وإن سَرَق»، قلتُ: وإنْ زَنَى وإن سَرَق؟، قال: «وإنْ زَنَى وإن سَرَقَ على رَغمِ أنفِ أبي ذر».

(٣) اعلَم أنَّ الأحاديثَ التي تدلُّ بظاهرِها على أنَّ تاركَ الصَّلاةِ يُكفَرُ كثيرةٌ جدّاً، وهي مرويَّةٌ بألفاظٍ متعدِّدةٍ، وكلُّها متروكةُ الظَّاهرِ، وهو مذهبُ الجمهورِ، كما نصَّ على ذلك السَّعد وغيره.
والحديث الذي أورد المصنِّفُ أخرجه بهذا اللَّفظ الطبراني في الأوسط (٣٣٤٨) عن أنس، وتمامُهُ «فقد كَفَر جِهاراً».

....

والجواب: أنها مَتروكةُ الظَّاهرِ بالنُّصوصِ القاطعةِ على أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ ليس بكافرٍ؛ للإجماعِ المُنعقِدِ على ذلك على ما مرَّ، والخوارجُ خوارجٌ عمَّا انعقد عليه الإجماعُ، فلا اعتدادَ بهم.

والله لا يَغفِرُ أنْ يُشرَكَ به ويَغفِرُ ما دُونَ ذلك لِمَنْ يَشاءُ، مِنَ الصَّغائرِ والكبائرِ.

بيان أنَّ الله يغفر ما دون الشِّرك من الكبائر والصَّغائر

(والله لا يَغفِرُ أنْ يُشرَكَ به) بإجماعِ المسلمين، لكنَّهم اختلَفوا في أنَّه هل يجوزُ عقلاً أم لا؟.

- فذهب بعضُهُم إلى أنَّه يجوزُ عقلاً، وإنَّما عُلِمَ عدمُهُ بطريق السَّمع.

- وبعضُهُم إلى أنَّه يمتنع عقلاً؛ لأنَّ قضيَّةَ الحكمةِ التَّفرقةُ بين المُحسِنِ والمُسيءِ، والكفرُ نهايةٌ في الجنايةِ، لا يَحتمِلُ الإباحةَ ورفعَ الحُرمةِ أصلاً، فلا يَحتمِلُ العفوَ ورفعَ الغرامةِ، وأيضاً الكافرُ يَعتقِدُهُ حقّاً ولا يَطلُبُ له عفواً ومغفرةً، فلم يكنِ العفوُ حِكمةً، وأيضاً هو اعتقادُ الأبدِ[1] فَيُوجِبُ جزاءَ الأبدِ، وهذا بخلافِ سائرِ الذُّنوبِ[2].

(ويَغفِرُ ما دُونَ ذلك لِمَنْ يَشاءُ مِنَ الصَّغائرِ والكبائرِ) مع التَّوبةِ أو بِدُونها، خلافاً للمعتزلة[3].

وفي تقرير الحُكم ملاحظةُ الآيةِ الدَّالَّةِ على ثُبوتِهِ[4]، والآياتُ والأحاديثُ في هذا المعنى كثيرةٌ، والمعتزلةُ يَخُصُّونها بالصَّغائر أو بالكبائر المَقرونةِ بالتَّوبةِ، وتَمسَّكوا بوجهين:

الأوَّل: الآياتُ والأحاديثُ الواردةُ في وَعيدِ العُصاةِ.

والجواب: أنَّها على تقدير عمومِها، إنَّما تدلُّ على الوقوعِ دونَ الوجوب، وقد كثرت النُّصوصُ في العَفوِ، فَتُخصِّصُ المذنِبَ المغفورَ له عن عمومات الوعيد.

وزعم بعضُهُم أنَّ الخُلْفَ في الوعيدِ كرَمٌ، فيجوزُ مِن الله تعالى، والمُحقِّقون على خلافِهِ، كيف وهو تبديلٌ للقولِ، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩].

---

(١) معناه: أنَّ الكافرَ يدومُ على هذا الاعتقادِ ولو عاشَ الأبدَ.

(٢) أي: فإنَّ المؤمنَ العاصي لا يريدُ المُداومةَ على المعصيةِ، بل يطلُبُ أن يُوفَّقَ للتَّوبةِ.

(٣) حيثُ زعموا أنَّه لا يَغفِرُ الكبيرةَ بلا توبةٍ.

(٤) أي: في ذكرِ هذه المسألةِ بهذه العبارةِ المُقتبَسةِ من الآيةِ الشَّريفةِ، إشارةٌ إلى أنَّ هذا الحكمَ ثابتٌ في القرآن.

ويَجوزُ العِقابُ على الصَّغيرةِ، والعَفْوُ عن الكبيرةِ إذا لم ....

الثَّاني: أنَّ المُذنبَ إذا عَلِمَ أنَّه لا يعاقَبُ على ذَنبِهِ كان ذلك تقريراً له على الذَّنبِ، وإغراءً للغيرِ عليه، وهذا ينافي حِكمةَ إرسالِ الرُّسلِ.

والجواب: أنَّ مُجرَّدَ جوازِ العفوِ، لا يُوجِبُ ظَنَّ عَدَمِ العقابِ، فضلاً عن العلم، كيف والعُموماتُ الواردةُ في الوعيدِ، المَقرونةُ بغايةٍ من التَّهديد، تُرجِّحَ جانبَ الوقوعِ بالنِّسبة إلى كلِّ واحدٍ، وكفى به زاجراً.

(ويَجوزُ العِقابُ على الصَّغيرةِ)، سواءٌ اجتَنَبَ مرتكبُها الكبيرةَ أم لا؛ لدخولِها تحتَ قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّساء: ٤٨]، وقولِهِ تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف: ٤٩]، والإحصاءُ إنَّما يكون للسُّؤالِ والمُجازاةِ، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديثِ.

وذهب بعضُ المعتزلةِ إلى أنَّه إذا اجتَنَبَ الكبائرَ لم يَجُزْ تعذيبُهُ، لا بمعنى أنَّه يَمتنعُ عقلاً، بل بمعنى أنَّه لا يجوز أن يقَعَ؛ لقيامِ الأدِلَّةِ السَّمعيةِ على أنَّه لا يقعُ، كقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النِّساء: ٣١].

وأجيب: بأنَّ الكبيرةَ المُطلَقةَ هي الكفرُ؛ لأنَّه الكاملُ، وجُمِعَ الاسمُ بالنَّظرِ إلى أنواع الكفرِ، وإن كان الكلُّ ملَّةً واحدةً في الحكم، أو إلى أفرادِهِ القائمةِ بأفرادِ المُخاطَبينَ على ما تَمهَّد من قاعدة: «أنَّ مُقابَلَةَ الجَمعِ بالجَمعِ تَقتضي انقسامَ الآحادِ بالآحادِ، كقولنا: ركب القومُ دوابَّهم، ولَبِسُوا ثيابَهُم».

(والعَفْوُ عن الكبيرةِ) هذا مذكورٌ فيما سبق[1]، إلَّا أنَّه أعاده لِيُعلَم أنَّ تَرْكَ المُؤاخَذةِ على الذَّنب يُطلَق عليه لفظُ العَفْوِ كما يُطلَقُ عليه لفظُ المَغفرةِ، ولِيتعلَّق به قوله: (إذا لم

---

(١) أي: في قوله: «ويَغفِرُ ما دونَ ذلك لِمَن يشاء....» انظر ص (١٥٩).

يكنْ عنِ استحلالٍ، والاستحلالُ كُفرٌ.

يكنْ عنِ استحلالٍ، والاستحلالُ كُفرٌ)؛ لِمَا فيه من التَّكذيبِ المُنافي للتَّصديق، ولهذا يُؤوَّلُ النُّصوصُ الدَّالَّةُ على تَخليدِ العُصاةِ في النَّار، أو على سَلْبِ اسم الإيمان عنهم.

والشَّفاعَةُ ثابِتةٌ لِلرُّسُلِ والأخيارِ في حَقِّ أهلِ الكبائِرِ، بِالمُستَفِيضِ مِنَ الأخبارِ.

الكلام حول الشفاعة

(والشَّفاعَةُ ثابِتةٌ لِلرُّسُلِ والأخيارِ في حَقِّ أهلِ الكبائِرِ، بِالمُستَفِيضِ مِنَ الأخبارِ)، خلافاً للمعتزلةِ[1]، وهذا[2] مبنيٌّ على ما سبق مِن جَوازِ العَفوِ والمَغفرةِ بِدونِ الشَّفاعةِ، فبالشَّفاعةِ أولى، وعندهم لمَّا لم يَجُزْ ذلك، لم تَجُز.

لنا: قولُهُ تعالى: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ﴾ [محمد: ١٩]، وقولُهُ تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، فإنَّ أسلوبَ هذا الكلامِ يدلُّ على ثُبوتِ الشَّفاعةِ في الجملةِ، وإلَّا لَمَا كان لِنَفيِ نَفعِها عن الكافرينَ، عندَ القَصدِ إلى تَقبيحِ حالِهِم، وتَحقيقِ يأسِهِم معنى؛ لأنَّ مِثلَ هذا المَقامِ يَقتضي أن يُوسَمُوا بما يَخُصُّهم، لا بما يَعُمُّهم وغيرَهُم.

وليس المرادُ أنَّ تعليقَ الحكمِ[3] بالكافرِ يَدُلُّ على نَفيِهِ عمَّا عداه، حتَّى يَرِدَ عليه أنَّه إنَّما يقومُ حُجَّةً على مَنْ يقولُ بِمَفهومِ المُخالفةِ.

وقولُهُ ﷺ: «شفاعتي لأهلِ الكبائرِ مِنْ أُمَّتي»[4]، وهو مشهورٌ، بل الأحاديثُ في باب الشَّفاعةِ متواترةُ المعنى[5].

---

(١) تنبيه: الشَّفاعةُ التي أنكرها المعتزلةُ، هي شفاعتُهُ ﷺ فيمن استَحَقَّ النَّارَ أن لا يَدخُلَها، وفيمن دخَلَها أن يَخرُجَ منها، وأمَّا الشَّفاعةُ العُظمى فلا يُنكِرونَها، وكذا لا يُنكرونَ الشَّفاعةَ في زيادةِ الدَّرجاتِ.

(٢) أي: الخلافُ بيننا وبينهم مبنيٌّ...إلخ.

(٣) وهو عدمُ الانتفاعِ بالشَّفاعةِ.
هذا جوابٌ عن سؤالٍ تقديره: إنَّ الاستدلالَ بالآيةِ قولٌ بِمَفهومِ المُخالَفةِ؛ لأنَّ الآيةَ ناطقةٌ بنفي الشَّفاعةِ عن الكفَّار، وأنتم تستدلُّونَ بها على ثُبوتِ الشَّفاعةِ للمؤمنين، والمعتزلةُ يُنكرون مفهومَ المُخالَفةِ، فكيف تتمُّ الحُجَّةُ عليهم؟
حاصلُ الجواب: أنَّ مطلوبَنا ثابتٌ من سِياق الآيةِ كما لا يخفى على العارفِ بأساليبِ الكلامِ، لا مِن مَفهومِ المُخالَفةِ.

(٤) الحديثُ أخرجه الحاكم (١/١٣٩) (٢٢٨) وقال: صحيح على شرط الشيخين، وأقره الذهبي. والترمذي في صفة القيامة، باب: ما جاء في الشفاعة (٢٤٣٥) وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وابن حبان (١٤/٣٨٦) (٦٤٦٨) عن أنس بن مالك بلفظه....

(٥) التَّواترُ المَعنويُّ: هو أن يَنقُلَ جماعةٌ يَستحيلُ تَواطُؤهم على الكذبِ، أو وُقوعُهُ منهم مُصادَفةً،

وأهلُ الكبائرِ مِنَ المُؤمِنينَ لا يُخلَّدونَ في النَّارِ.

واحتجَّتِ المعتزلةُ بِمِثلِ قولِهِ تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البَقَرَة: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

والجوابُ بعد تَسليمِ دِلالتِها على العُمومِ في الأشخاصِ والأزمانِ والأحوالِ، أنّه يجبُ تخصيصُها بالكفّار جَمْعاً بين الأدِلّةِ.

ولمّا كان أصلُ العَفوِ والشَّفاعةِ ثابتاً بالأدلَّةِ القطعيَّةِ من الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ، قالت المعتزلةُ بالعَفوِ عن الصَّغائرِ مُطلَقاً[1]، وعن الكبائرِ بعد التَّوبةِ، وبالشَّفاعةِ لزيادةِ الثَّوابِ، وكلاهما فاسدٌ:

أمّا الأوَّل: فلأنَّ التَّائبَ ومُرتكِبَ الصَّغيرةِ، المُجتنِبَ عن الكبيرةِ، لا يَستحقَّانِ العذاب عندهم، فلا معنى لِلعَفوِ.

وأمّا الثَّاني: فلأنَّ النُّصوصَ دالَّةٌ على الشَّفاعةِ بمعنى طَلَبِ العَفوِ عن الجِنايةِ.

(وأهلُ الكبائرِ مِنَ المُؤمِنينَ لا يُخلَّدونَ في النَّارِ)، وإن ماتوا من غير توبةٍ؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، ونفسُ الإيمانِ عملُ خَيرٍ[2]، لا يُمكِنُ أن يُرى جزاؤُهُ قبلَ الدُّخولِ في النَّارِ[3]، ثمَّ يدخلُ النَّارَ؛ لأنَّه باطلٌ بالإجماعِ، فتعيَّنَ الخروجُ من النَّارِ.

وقائعَ مُختلِفةً تَشترِكُ كلُّها في أمرٍ معيَّنٍ، فيكونُ هذا الأمرُ متواتراً، مثاله: رفعُ اليدينِ في الدُّعاء، فقد ورد عنه ﷺ في نحو مائة حديث، لكن هذه الأحاديثُ في وقائعَ مُختلِفةٍ.

(١) أي: سواءٌ تاب منها أم لا؛ لأنَّ مذهبَ جمهورِهِم أنَّ الله لا يُعاقِبُ على الصَّغيرةِ أصلاً، لا مؤمناً ولا كافراً ولا صاحبَ الكبيرةِ؛ لأنَّ صغائرَ المؤمنِ مُكفَّرةٌ باجتنابِ الكبائرِ، وصاحبُ الكبيرةِ والكافرُ لا فراغَ بهما لعذابِ الصَّغيرةِ؛ لأنَّهما مشغولانِ بعذابِ الكُفرِ والكبيرةِ، ومُخلَّدانِ في النَّار.

(٢) أي: الإيمانُ بحدِّ ذاتِهِ وبِقَطعِ النَّظرِ عن سائرِ الأعمالِ عملٌ من الأعمالِ الصَّالحةِ التي يُثاب عليها المُكلَّفُ، بدليل ما أخرجه مسلم في الإيمان، باب: الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال (٨٣) عن أبي هريرة قال: سُئل رسولُ الله ﷺ: أيُّ الأعمالِ أفضلُ؟، قال: «إيمانٌ بالله...» الحديث.

(٣) وذلك بأنْ يَدخُلَ الجَنَّةَ، ثمَّ بعدَ ذلك يَخرُجُ منها ليدخُلَ النَّارَ عِقاباً على الكبائر، وهذا باطلٌ

....

ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ﴾ [التوبة: ٧٢]، وقولِهِ تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧]، إلى غير ذلك من النُّصوصِ الدَّالَّةِ على كونِ المؤمنينَ من أهلِ الجنَّةِ، مع ما سَبَقَ من الأدلَّةِ القاطعةِ على أنَّ العبدَ لا يَخرُجُ بالمعصيةِ عن الإيمانِ.

وأيضاً الخلودُ في النَّار من أعظمِ العُقوباتِ، وقد جُعِلَ جزاءً للكفرِ الذي هو أعظمُ الجناياتِ، فلو جُوزيَ به غيرُ الكافرِ كان زيادةً على قَدرِ الجنايةِ، فلا يكون عدلاً.

وذهبتِ المعتزلةُ إلى أنَّ مَن دخلَ النَّارَ فهو خالدٌ فيها؛ لأنَّه إمَّا كافرٌ أو صاحبُ كبيرةٍ مات بلا توبةٍ، إذِ المعصومُ والتَّائبُ وصاحبُ الصَّغيرةِ إذا اجتَنَبَ الكبائرَ، ليسوا من أهلِ النَّارِ على ما سَبَقَ من أصولِهِم، والكافرُ مخلَّدٌ بالإجماع، وكذا صاحبُ الكبيرةِ بلا توبةٍ لوجهين:

أحدهما: أنَّه يستحقُّ العذابَ الذي هو مَضَرَّةٌ خالصةٌ دائمةٌ، فيُنافي استحقاقَ الثَّوابِ الذي هو منفعةٌ خالصةٌ دائمةٌ.

والجواب: مَنْعُ قيدِ الدَّوامِ، بل مَنْعُ الاستحقاقِ بالمعنى الذي قَصَدُوه، وهو الاستيجاب، وإنَّما الثَّوابُ فضلٌ منه والعذابُ عدلٌ، فإن شاء عفا وإن شاء عذَّبه مُدَّةً، ثمَّ يُدخِلُه الجنَّةَ.

الثَّاني: النُّصوصُ الدَّالَّةُ على الخُلودِ، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، وقولِهِ تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقولِهِ تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨١﴾﴾ [البقرة: ٨١].

والجواب: أنَّ قاتلَ المؤمنِ لكونِهِ مُؤمناً، لا يكونُ إلَّا كافراً، وكذا مَن تعدَّى جميعَ الحدودِ، وكذا مَن أحاطَتْ به خطيئتُهُ وشمِلَتْهُ مِن كلِّ جانبٍ.

= بالإجماع؛ لأنَّ الله كَتَبَ على نفسِهِ أنَّه مَن دَخَلَها على وجهِ الثَّوابِ لا يُخرَجُ منها، فتعيَّنَ أنَّه يدخلُ النَّار أوَّلاً عقاباً، ثمَّ يَخرجُ منها ليدخلَ الجنَّةَ ثواباً على الإيمانِ، فبَطَلَ خلودُهُ في النار.

....

ولو سُلِّم(١) فالخلودُ قد يُستعمَلُ في المُكثِ الطَّويلِ، كقولهم: «سجنٌ مخلَّدٌ»، ولو سُلِّم(٢) فَمُعارَضٌ(٣) بالنُّصوصِ الدَّالَّةِ على عدمِ الخلودِ(٤)، كما مرَّ.

---

(١) أي: لو سُلِّم أنَّ الآياتِ الثَّلاثَ في حقِّ الفاسقينَ، لا الكافرين.

(٢) أنَّ الخلودَ لا يُستعمَلُ في الدَّوام.

(٣) أي: ما ذكرتُم من الآياتِ مُعارَض.

(٤) أي: خلودُ فُسَّاقِ المؤمنين.

والإيمانُ ....

بيان معنى الإيمان

(والإيمانُ) في اللُّغة: التَّصديقُ، أي: هو إذعانُ حُكمِ[1] المُخبِرِ وقبولُهُ، وجَعلُهُ صادقاً. «إفعال» من «الأمن»، كأنَّ حقيقةَ «آمَنَ به»: آمَنَه من التَّكذيب والمخالفة.

يتعدَّى باللَّام، كما في قوله تعالى حكاية: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يُوسُف: ١٧]، أي: بمصدِّقٍ، وبالباء كما في قوله ﷺ: «الإيمانُ أن تُؤمِنَ بالله . . .»[2] الحديث، أي: أن تُصدِّق.

وليس حقيقةُ التَّصديقِ أن يَقَعَ في القلبِ نِسبةُ الصِّدقِ إلى الخَبَرِ أو المُخبِرِ من غيرِ إذعانٍ وقَبولٍ، بل هو إذعانٌ وقَبولٌ لذلك، بحيثُ يَقَعُ عليه اسمُ التَّسليمِ، على ما صرَّح به الإمام الغزاليُّ[3] رحمه الله.

وبالجملة: المعنى الذي يُعبَّرُ عنه بالفارسيَّة بـ (گَرَوِيْدَنْ)[4]، وهو معنى التَّصديقِ المُقابِلِ لِلتَّصوُّر، حيث يقالُ في أوائلِ علمِ الميزانِ: العِلمُ: إمَّا تصوُّرٌ، وإمَّا تصديقٌ، صرَّح بذلك رئيسُهُم ابن سينا، فلو حصَلَ هذا المعنى لبعضِ الكفَّارِ، كان إطلاقُ اسمِ الكافرِ عليه من جهةِ أنَّ عليه شيئاً من أماراتِ التَّكذيبِ والإنكارِ، كما لو فَرَضنا أنَّ أحداً صدَّقَ بجميعِ ما جاء به النَّبيُّ ﷺ، وأقرَّ به، وعَمِلَ به، ومع ذلك شدَّ الزُّنَّارَ بالاختيارِ، وسجَدَ للصَّنمِ بالاختيارِ، نجعَلُهُ كافراً؛ لِما أنَّ النَّبيَّ ﷺ جعَلَ ذلك علامةَ التَّكذيبِ والإنكارِ.

---

(١) هكذا في النُّسخِ التي بين يديَّ، ولعلَّ الصَّوابَ: إذعانٌ لِحُكمِ.

(٢) أخرجه البخاري في التفسير، باب [إن الله عنده علم الساعة] (٤٤٩٩) ومسلم في الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام، والإحسان (٩) ضمن حديث طويل، واللفظ للإمام البخاري.

(٣) الإمام زينُ الدِّين حجَّةُ الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطُّوسي الشافعي، فيلسوف متصوِّفٌ، نسبته إلى صناعة الغَزْل عند مَن يقول بتشديد الياء، حيث كان أبوه يغزل ويبيع، أو إلى غزالة من قرى طوس عند مَن قال بتخفيف الياء، توفي سنة (٥٠٥)هـ، له نحو مائتي مصنف، منها: إحياء علوم الدين. اهـ. الأعلام (٧/ ٢٢)، شذرات الذهب (٤/ ٦٠).

(٤) ومعناه بالفارسيَّة: الإيمانُ والتَّصديق.

هو التَّصديقُ بما جاء النَّبيُّ ﷺ به مِن عندِ اللهِ، والإقرارُ به، ....

وتحقيق هذا المقامِ على ما ذكرتُ، يُسهِّلُ لك الطَّريقَ إلى حلِّ كثيرٍ من الإشكالاتِ المُورَدةِ في مسألةِ الإيمانِ.

وإذا عرفتَ حقيقةَ معنى التَّصديقِ فاعلم أنَّ الإيمانَ في الشَّرع: (هو التَّصديقُ بما جاء النَّبيُّ ﷺ به مِن عندِ اللهِ)، أي: تصديقُ النَّبيِّ ﷺ بالقلب في جميعِ ما عُلِمَ بالضَّرورةِ مَجيئُهُ مِن عندِ الله تعالى إجمالاً، وأنَّه كافٍ في الخروجِ عَن عُهدةِ الإيمانِ، ولا يَنحطُّ درجتُهُ عن الإيمانِ التَّفصيليِّ.

فالمشركُ المصدِّقُ بوجودِ الصَّانعِ وصفاتِهِ، لا يكونُ مُؤمِناً إلَّا بحَسَبِ اللُّغةِ، دونَ الشَّرعِ؛ لإخلالِهِ بالتَّوحيدِ، وإليه الإشارةُ بقولِهِ تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦].

بيان حكم الإقرار بالإيمان

(والإقرارُ به)، أي: باللِّسانِ، إلَّا أنَّ التَّصديقَ رُكنٌ لا يَحتمِلُ السُّقوطَ أصلاً، والإقرارُ قد يَحتمِلُهُ، كما في حالة الإكراه.

فإن قيل: قد لا يَبقَى التَّصديقُ كما في حالةِ النَّومِ والغَفلةِ.

قلنا: التَّصديقُ باقٍ في القَلبِ، والذُّهولُ إنَّما هو عن حُصولِهِ.

ولو سُلِّمَ[1] فالشَّارعُ جَعَلَ المحقَّقَ الذي لم يَطرأ عليه ما يُضادُّه في حُكمِ الباقي، حتَّى كان المؤمنُ اسماً لِمَن آمَنَ في الحال أو في الماضي، ولم يطرأ عليه ما هو علامةُ التَّكذيبِ.

هذا الذي ذكَرَهُ مِن أنَّ الإيمانَ هو التَّصديقُ والإقرارُ، مذهبُ بعضِ العلماءِ، وهو اختيارُ الإمامِ شمسِ الأئمَّةِ[2] وفَخرِ الإسلامِ رحمهما الله.

---

(١) أنَّ التَّصديقَ لا يبقى في النَّائم والغافل.

(٢) محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر شمسُ الأئمَّة السَّرخسيُّ، قاضٍ من كبار الأحناف، مجتهد، متكلِّم، توفي سنة (٤٨٣)هـ، من أشهر كتبه «المبسوط»، ثلاثون جزءاً. اهـ. الأعلام (٥/ ٣١٥).

. . . .

وذهب جمهورُ المُحقِّقينَ إلى أنَّه: التَّصديقُ بالقلبِ، وإنَّما الإقرارُ شرطٌ لإجراءِ الأحكامِ[1] في الدُّنيا؛ لِما أنَّ التَّصديقَ بالقلبِ أمرٌ باطنٌ، لَّا بد له من علامةٍ[2]، فمَنْ صدَّقَ بقلبِهِ ولم يُقِرَّ بلسانِهِ، فهو مؤمنٌ عند اللهِ تعالى وإن لم يكن مؤمناً في أحكامِ الدُّنيا، ومَنْ أقرَّ بلسانِهِ ولم يُصدِّق بقلبِهِ، كالمنافقِ فَبِالعكسِ.

وهذا هو اختيارُ الشَّيخ أبي منصور رَحِمَهُ اللهُ، والنُّصوصُ مُعاضِدةٌ لذلك، قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال الله تعالى: ﴿وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقال النَّبيُّ ﷺ: «اللَّهمَّ ثبِّت قلبي على دينك»[3]، وقال لأسامةَ حين قتَل مَن قال: لا إله إلا الله: «هلَّا شَقَقْتَ على قلبِهِ»[4].

---

(١) أي: أحكامُ المؤمنين من التَّوارثِ والتَّناكح، والصَّلاةِ خلفَهُ وعليه، والدَّفنُ في مقابر المسلمين، ومطالَبَتُهُ بالصَّلاةِ والزَّكاةِ وغير ذلك.

(٢) لا بدَّ له من علامةٍ لِتُناطَ، أي: تُعلَّقَ به أحكامُ المؤمنينَ المُتقدِّمة.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في الدعاء، باب: دعاء رسول الله ﷺ (٣٨٣٤) وهو بتمامه عن أنس ابن مالك قال: كان رسولُ الله ﷺ يُكثِر أن يقول: «اللَّهمَّ ثبِّت قلبي على دينك» فقال رجلٌ: يا رسولَ اللهِ تَخافُ علينا وقد آمنَّا بكَ، وصدَّقناكَ بما جئتَ به، فقال: «إنَّ القلوبَ بين أُصبُعَينِ من أصابعِ الرَّحمنِ عزَّ وجلَّ يُقلِّبُها».
وأصلُ الحديث أخرجه غيرُ واحدٍ، منهم الحاكم في المستدرك (١/ ٧٠٦) (١٩٢٦)، والترمذي في القدر، باب: ما جاء أن القلوب بين أصبعي الرحمن (٢١٤٠)، وأحمد (٣/ ١١٢) (١٢١٢٨)

(٤) لم أعثر عليه بهذا اللَّفظ، ولكن أصلُ الحديث أخرجه البخاري في المغازي، باب: بعثِ النَّبيِّ ﷺ أسامةَ بنَ زيد (٤٠٢١)، ومسلم في الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله (٩٦)، والحديث كما رواه البخاري، عن أسامة بن زيد قال: بَعَثنا رسولُ الله ﷺ إلى الحرقة، فصبَّحنا القومَ فهزمناهم، ولَحِقتُ أنا ورجلٌ من الأنصار رجلاً منهم، فلمَّا غَشيناه قال: لا إله إلا الله، فكفَّ الأنصاري عنه فطعنتُهُ بِرُمحي حتَّى قتلتُهُ، فلمَّا قَدِمنا بلَغَ النَّبيَّ ﷺ فقال: «يا أسامة أقتلتَهُ بعدما قال: لا إله إلا الله؟»!، قلتُ: كان متعوِّذاً، فما زالَ يُكرِّرُها حتَّى تمنَّيتُ أنِّي لم أكن أسلمتُ قبلَ ذلك اليوم.

فأمَّا الأعمالُ فهي تَتَزايَدُ في نَفسِها، والإيمانُ يَزِيدُ ولا يَنقُصُ.

فإن قيل: نَعَم الإيمانُ هو التَّصديقُ، لكن أهلُ اللُّغةِ لا يَعرِفون منه إلَّا التَّصديقَ باللِّسان، والنَّبيُّ ﷺ وأصحابُهُ كانوا يَقنَعون من المؤمنِ بكَلمةِ الشَّهادةِ، ويَحكُمُون بإيمانِهِ من غيرِ استفسارٍ عمَّا في قلبِهِ.

قلتُ: لا خَفاءَ في أنَّ المُعتَبَرَ في التَّصديقِ عمَلُ القلبِ، حتَّى لو فرضنا عدَمَ وَضعِ لَفظِ التَّصديقِ لِمَعنى، أو وَضْعَهُ لِمَعنى غيرِ التَّصديقِ القلبيِّ، لم يَحكُمْ أحدٌ من أهل اللُّغةِ والعُرفِ بأنَّ المتلفِّظَ بكلمةِ «صدَّقتُ» مُصدِّقٌ للنَّبيِّ ﷺ مؤمنٌ به، ولهذا صحَّ نفيُ الإيمانِ مِن بَعضِ المُقِرِّينَ باللِّسان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، وقال الله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

وأمَّا المُقِرُّ باللِّسانِ وَحْدَه، فلا نِزاع في أنَّه يُسمَّى مؤمناً لغةً، وتَجري عليه أحكامُ الإيمانِ ظاهراً، وإنَّما النِّزاعُ في كونِهِ مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى.

والنَّبيُّ ﷺ ومَن بعده كما كانوا يَحكُمُون بإيمانِ مَن تكلَّم بكلمةِ الشَّهادةِ، كانوا يَحكُمُون بِكُفرِ المنافقِ، فدلَّ على أنَّه لا يكفي في الإيمانِ فِعلُ اللِّسانِ.

وأيضاً الإجماعُ منعقدٌ على إيمانِ مَن صدَّقَ بقلبِهِ، وقَصَدَ الإقرَارَ باللِّسانِ، ومَنَعَه منه مانعٌ من خَرَسٍ ونحوه.

فظَهر أنَّ ليست حقيقةُ الإيمانِ مُجرَّدَ كلمتي الشَّهادة، على ما زعمت الكرَّاميَّة.

ولمَّا كان مذهبُ جُمهورِ المُتكلِّمين والمُحدِّثين والفقهاءِ، أنَّ الإيمانَ تصديقٌ بالجَنانِ، وإقرارٌ باللِّسانِ، وعملٌ بالأركانِ، أشار إلى نَفْي ذلك بقوله: (فأمَّا الأعمالُ) ـ أي: الطَّاعاتُ ـ (فهي تَتَزايَدُ في نَفسِها[1]، والإيمانُ يَزيدُ ولا يَنقُصُ)، فهاهنا مقامان:

---

(١) الظَّاهرُ أنَّ المُصنِّفَ استدلَّ على خروجِ الأعمالِ عن الإيمانِ بأنَّها تزيدُ وتَنقُصُ، بخلافِ الإيمانِ، وهو مبنيٌّ على ادِّعاءِ أنَّ كونَ الإيمانِ لا يزيدُ ولا يَنقُصُ أمرٌ ظاهرٌ ثابتٌ.

. . . .

بيان أن الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان

الأوَّل: أنَّ الأعمالَ غيرُ داخلةٍ في الإيمانِ؛ لِما مرَّ مِن أنَّ حقيقةَ الإيمانِ هو التَّصديقُ، ولأنَّه قد وَرَد في الكتابِ والسُّنَّةِ عَطْفُ الأعمالِ على الإيمانِ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧]، مع القَطعِ بأنَّ العَطْفَ يقتضي المُغايرةَ، وعدَمَ دخولِ المَعطوفِ في المَعطوفِ عليه.

ووَرَدَ أيضاً جَعْلُ الإيمانِ شَرْطَ صحَّةِ الأعمالِ، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [الأنبياء: ٩٤]، مع القَطعِ بأنَّ المَشروطَ لا يَدخُلُ في الشَّرطِ؛ لامتناعِ انشراطِ الشَّيءِ بنفسِهِ.

وَوَرَد أيضاً إثباتُ الإيمانِ لِمَن تَرَكَ بعضَ الأعمالِ، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩] على ما مرَّ[1]، مع القَطعِ بأنَّه لا تَحقُّقَ للشَّيءِ بدون ركنِهِ.

ولا يخفى أنَّ هذه الوجوهَ إنَّما تقومُ حُجَّةً على مَن يَجعَلُ الطَّاعاتِ ركناً من حقيقةِ الإيمانِ، بحيث أنَّ تاركَها لا يكونُ مؤمناً كما هو رأيُ المعتزلة، لا على رأيِ مَن ذهب إلى أنَّها ركنٌ من الإيمانِ الكاملِ، بحيثُ لا يَخرُجُ تاركُها عن حقيقةِ الإيمانِ، كما هو مذهبُ الشَّافعي رحمه الله، وقد سَبَقَ تَمسُّكاتُ المُعتزلةِ بأجوبتها.

بيان أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص

والمقام الثَّاني: إنَّ حقيقةَ الإيمانِ لا تَزيدُ ولا تَنقُصُ؛ لِما مرَّ من أنَّه التَّصديقُ القلبيُّ الذي بلَغَ حَدَّ الجَزمِ والإذعانِ، وهذا لا يُتصوَّرُ فيه زيادةٌ ولا نُقصانٌ، حتَّى إنَّ مَن حَصَل له حقيقةُ التَّصديقِ، فَسواءٌ أتى بالطَّاعاتِ، أو ارتكَبَ المعاصي، فتصديقُهُ باقٍ على حالِهِ، لا تغيُّرَ فيه أصلاً.

والآياتُ الدَّالَّةُ على زيادةِ الإيمانِ مَحمولةٌ على ما ذكَرَه أبو حنيفة رحمه الله: أنَّهم كانوا

---

(١) أي: مِن قولِ المصنِّفِ أنَّ الكبيرةَ لا تُخرِجُ من الإيمانِ.

....

آمنوا في الجُملةِ، ثمَّ يأتي فَرْضٌ بعد فَرضٍ، فكانوا يؤمنون بكلِّ فَرضٍ خاصٍّ، وحاصلُهُ: أنَّه كان يزيدُ بزيادةِ ما يجبُ الإيمانُ به، وهذا لا يُتصوَّر في غيرِ عهدِ النَّبيِّ ﷺ.

وفيه نَظَرٌ؛ لأنَّ الاطِّلاع على تفاصيلِ الفرائضِ مُمكِنٌ في غيرِ عَصرِ النَّبيِّ ﷺ.

والإيمانُ واجبٌ إجمالاً فيما عُلِم إجمالاً، وتفصيلاً فيما عُلِم تفصيلاً، ولا خَفاءَ في أنَّ الإيمانَ التَّفصيليَّ أزيدُ[١]، بل أكمَلُ، وما ذَكَرَ[٢] مِن أنَّ الإجماليَّ لا يَنحَطُّ عن درجتِهِ، فإنَّما هو في الاتِّصافِ بأصلِ الإيمانِ.

وقيل[٣]: إنَّ الثَّباتَ والدَّوامَ على الإيمانِ زيادةٌ عليه في كلِّ ساعةٍ، وحاصلهُ: أنَّه يزيدُ بزيادةِ الأزمانِ؛ لِما أنَّه عَرَضٌ لا يبقى إلَّا بتَجدُّدِ الأمثالِ[٤].

وفيه نظرٌ؛ لأنَّ حصولَ المِثلِ بعدَ انعدامِ الشَّيءِ لا يكونُ مِنَ الزِّيادةِ في شيءٍ، كما في سوادِ الجسمِ مثلاً.

وقيل: المُرادُ زيادةُ ثَمراتِهِ، وإشراقِ نورِهِ وضيائِهِ في القلب، فإنَّه يزيدُ بالأعمالِ وينقُصُ بالمعاصي.

ومَنْ ذهب إلى أنَّ الأعمالَ مِن الإيمانِ، فَقَبولُهُ الزِّيادةَ والنُّقصانَ ظاهرٌ، ولهذا قيل: إنَّ هذه المسألةَ فرعُ مسألةِ كونِ الطَّاعاتِ جزءاً من الإيمان.

وقال بعضُ المُحقِّقين: لا نُسلِّم أنَّ حقيقةَ التَّصديقِ لا تَقبَلُ الزِّيادةَ والنُّقصانَ، بل تتفاوتُ قوَّةً وضعفاً، للقَطعِ بأنَّ تصديقَ آحادِ الأمَّةِ ليس كتصديقِ النَّبيِّ ﷺ؛ ولهذا قال إبراهيمُ عليه السَّلامُ: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠].

---

(١) لأنَّ ما يتعلَّقُ به الإجماليُّ أمرٌ واحدٌ، وهو ما جاء به الشَّارعُ، وما يتعلَّقُ به التَّفصيليُّ أمورٌ كثيرةٌ، فالإجماليُّ تصديقٌ واحدٌ، والتَّفصيليُّ تصديقاتٌ.

(٢) أي: سابقاً في تعريف الإيمان ص (١٦٦).

(٣) هذا جوابٌ ثالثٌ عن الآياتِ الدَّالَّةِ على الزِّيادةِ، وهو لإمام الحَرَمين.

(٤) حاصلُهُ: أنَّه ليس المرادُ بالزِّيادةِ في الآياتِ زيادةَ حقيقةِ التَّصديقِ في نفسِهِ، بل زيادةُ أعدادِهِ، وهذا بالاستمرارِ عليه وعدَمِ الذُّهولِ عنه، فإنَّ الاستمرار يُوجِبُ تَجدُّدَ الأمثالِ، وحصولَ أعدادٍ كثيرةٍ من التَّصديقِ في كلِّ وقتٍ.

....

بَقِيَ هَهنا بحثٌ آخَرُ، وهو أنَّ بعضَ القَدَريَّةِ ذهب إلى أنَّ الإيمانَ هو المَعرفةُ، وأطبَقَ علماؤنا على فسادِه؛ لأنَّ أهلَ الكتابِ كانوا يَعرِفونَ نُبوَّةَ محمَّد ﷺ كما كانوا يَعرِفون أبناءَهم، مع القَطعِ بِكُفرِهِم؛ لِعَدمِ التَّصديقِ، ولأنَّ مِنَ الكفَّارِ مَن كان يَعرِفُ الحقَّ يقيناً، وإنَّما يُنكِرُ عِناداً واستكباراً، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤].

بيان الفرق بين معرفة الأحكام والتصديق بها

فلا بدَّ مِن بيانِ الفَرقِ بينَ مَعرفةِ الأحكامِ واستيقانِها، وبينَ التَّصديقِ بها واعتقادِها، لِيَصحَّ كونُ الثَّاني إيماناً دونَ الأوَّل، والمذكورُ في كلامِ بعضِ المشايخ[١]: أنَّ التَّصديقَ عبارةٌ عن رَبطِ القلبِ على ما عُلِمَ مِن أخبارِ المُخبِرِ، وهو أمرٌ كسبيٌّ يَثبُتُ باختيارِ المُصدِّقِ، ولذا يُثابُ عليه، ويُجعَلُ رأسَ العباداتِ.

بخلافِ المعرفةِ، فإنَّها ربَّما تَحصُلُ بلا كسبٍ، كمن وَقَعَ بصرُهُ على جسمٍ، فحَصَلَ له معرفةٌ أنَّه جدارٌ أو حَجَرٌ.

وهذا ما ذكره بعضُ المحقِّقين: مِن أنَّ التَّصديقَ: هو أن تَنسبَ باختيارِكَ الصِّدْقَ إلى المُخبِرِ، حتَّى لو وقَعَ ذلك في القلبِ من غيرِ اختيارِكَ لم يكن تصديقاً وإنْ كان معرفةً.

وهذا[٢] مُشكِلٌ؛ لأنَّ التَّصديقَ مِن أقسامِ العلم، وهو مِن الكيفيَّاتِ النَّفسانيَّةِ دونَ الأفعالِ الاختياريَّةِ؛ لأنَّا[٣] إذا تَصوَّرنا النِّسبةَ بين شيئينِ وشَكَكنا في أنَّها بالإثباتِ أو بالنَّفي، ثمَّ أقيم البرهانُ على ثُبوتِها، فالذي يَحصُلُ لنا هو الإذعانُ والقَبولُ لِتلكَ النِّسبةِ، وهو معنى التَّصديقِ والحُكمِ والإثباتِ والإيقاع.

نعم[٤] تَحصيلُ تلك الكيفيَّةِ تكونُ بالاختيارِ في مباشرةِ الأسبابِ، وصَرْفِ النَّظرِ،

---

(١) أي: في بيانِ الفرقِ بينهما.

(٢) أي: جَعلُ التَّصديقِ اختيارياً.

(٣) شروعٌ في الاستدلالِ على أنَّ التَّصديقَ ليس اختيارياً ولو كان حاصلاً بالكسب.

(٤) شروعٌ في الجوابِ عنِ الإشكالِ.

والإيمانُ والإسلامُ واحدٌ، ....

ورَفْعِ الموانعِ ونحوِ ذلك، وبهذا الاعتبارِ[(١)] يقعُ التَّكليفُ بالإيمانِ، وكان هذا المراد بكونِهِ كَسبيّاً واختياريّاً.

ولا يكفي المَعرِفةُ؛ لأنَّها قد تكونُ بدون ذلك، نعم يلزَمُ أن تكون المعرفةُ اليقينيَّةُ المكتَسَبَةُ بالاختيارِ تصديقاً، ولا بأس بذلك؛ لأنَّه حينئذٍ يَحصُلُ المعنى الذي يُعبَّر عنه بالفارسيَّة بـ: «كَرِوِيْدَنْ»، وليس الإيمانُ والتَّصديقُ سوى ذلك، فحصولُهُ للكفَّارِ المُعاندين المُستكبرين ممنوعٌ[(٢)].

وعلى تقديرِ الحُصولِ، فتَكفيرُهُم يكونُ بإنكارِهِم باللِّسان، وإصرارِهِم على العنادِ والاستكبار، وما هو مِن علاماتِ التَّكذيبِ والإنكارِ.

بيانُ أنَّ الإيمانَ والإسلامَ واحدٌ

(والإيمانُ والإسلامُ واحدٌ)؛ لأنَّ الإسلامَ هو الخُضوعُ والانقيادُ، بِمَعنى: قَبولُ الأحكامِ والإذعانُ، وذلك حقيقةُ التَّصديقِ على ما مرَّ، ويؤيِّدُهُ قولُهُ تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦].

وبالجملة: لا يصحُّ في الشَّرعِ أن يُحكَمَ على أحدٍ أنَّه مؤمنٌ وليس بمسلمٍ، أو مُسلمٌ وليس بمؤمنٍ، ولا نعني بِوَحدَتِهما سوى هذا.

وظاهرُ كلامِ المَشايخِ أنَّهم أرادوا عدَمَ تَغايُرِهما، بمعنى: أنَّه لا يَنفَكُّ أحدُهُما عن الآخَرِ[(٣)]، لا الاتِّحادَ بِحَسَبِ المَفهومِ[(٤)]؛ لِما ذُكِرَ في الكفاية: مِن أنَّ الإيمانَ: هو تصديقُ اللهِ تعالى فيما أخبَرَ مِن أوامرِهِ ونواهيه، والإسلامَ: هو الانقيادُ والخُضوعُ

(١) أي: باعتبار أنَّ طريقَ كسبِ الإيمانِ فِعلٌ اختياريٌّ.
(٢) بل الحاصلُ لهم هو المعرفةُ الاضطراريَّةُ، فلذا لم تُعَدَّ إيماناً.
(٣) وذلك لأنَّ التَّغايرَ عند المتكلِّمينَ هو قَبولُ الانفكاكِ، فالغَيْرانِ عندهما ما يَنفَكُّ أحدُهُما عن الآخَرِ.
(٤) الذي يُؤدِّي إلى ترادُفِهما.

....

لألوهيَّتِهِ، وهذا لا يتحقَّقُ إلَّا بِقَبولِ الأمرِ والنَّهيِ، فالإيمانُ لا يَنفَكُّ عن الإسلامِ حكماً، فلا يَتغايران.

ومَنْ أثبتَ التَّغايُرَ يقال له: ما حُكمُ مَن آمَنَ ولم يُسلِم، أو أسلَمَ ولم يُؤمِن؟.

فإن أثبَتَ لأحدِهِما حُكماً ليس بثابِتٍ للآخَرِ، فقد ظَهَرَ بُطلانُ قولِهِ.

فإن قيل: قولُهُ تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] صريحٌ في تحقيقِ الإسلامِ بدونِ الإيمانِ.

قلنا: المرادُ أنَّ الإسلامَ المُعتَبَرَ في الشَّرعِ لا يُوجَدُ بدونِ الإيمانِ، وهو في الآية بِمَعنى الانقيادِ الظَّاهرِ مِن غيرِ انقيادِ الباطنِ[1]، بمنزلةِ التَّلفُّظِ بكلمة الشَّهادةِ من غيرِ تصديقٍ في بابِ الإيمانِ[2].

فإن قيل: قوله ﷺ: «الإسلامُ أن تشهَدَ أنْ لا إلهَ إلَّا الله وأنَّ محمداً رسولُ الله، وتُقيمَ الصَّلاةَ، وتُؤتيَ الزَّكاةَ، وتَصومَ رمضانَ، وتَحُجَّ البيتَ إن استطعتَ إليه سبيلاً»، دليلٌ على أنَّ الإسلامَ هو الأعمالُ لا التَّصديقُ القلبيُّ، فلا يكونُ الإيمانُ والإسلامُ واحداً.

قلنا: المرادُ ثَمراتُ الإسلامِ وعلاماتُهُ، ذلك كما قال النَّبيُّ ﷺ لقومٍ وَفَدُوا عليه: «أتدرونَ ما الإيمانُ باللهِ تعالى وحدَهُ؟»، قالوا: اللهُ ورسولُهُ أعلم، فقال: «شهادَةُ أنْ لا إلَهَ إلَّا الله، وأنَّ محمَّداً رسولُ اللهِ، وإقامُ الصَّلاةِ، وإيتاءُ الزَّكاةِ، وصيامُ شهرِ رمضانَ، وأن تُعطُوا مِنَ المَغنَمِ الخُمسَ»[3].

---

(١) أي: كلامُنا في الإسلامِ الشَّرعيِّ، والمذكورُ في الآية الإسلامُ اللُّغويُّ، وهو الانقيادُ الظَّاهريُّ، وعليه يكون المعنى: قل لهم: لم يُوجَد منكم تصديقٌ باطنيٌّ، بل انقيادٌ ظاهريٌّ.

(٢) يريد ـ والله أعلم ـ أنَّ الانقيادَ الظَّاهريَّ من غير انقيادٍ باطنيٍّ لا يُسمَّى إسلاماً في الشَّرع، كما أنَّ التَّصديقَ اللِّسانيَّ بلا تصديقٍ باطنيٍّ لا يُسمَّى إيماناً في الشَّرع.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في الإيمان، باب: أداء الخمس من الإيمان (٥٣)، ومسلم في الإيمان، باب: الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ (١٧)، ضمن حديث طويل فانظره.

وإذا وُجِدَ مِنَ العبدِ التَّصديقُ والإقرارُ، صَحَّ لَهُ أنْ يقولَ: «أنا مُؤمِنٌ حقًّا»، ولا يَنبغِي أنْ يَقولَ: «أنا مُؤمِنٌ إنْ شاءَ اللهُ».

وكما قال ﷺ: «الإيمانُ بِضعٌ وسبعون شعبةً، أعلاها لا إله إلاَّ الله، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطَّريقِ»[١].

(وإذا وُجِدَ مِنَ العبدِ التَّصديقُ والإقرارُ، صَحَّ لَهُ أنْ يقولَ: «أنا مُؤمِنٌ حقًّا»)؛ لِتحقُّقِ الإيمان، (ولا يَنبغِي أنْ يَقولَ: أنا مُؤمِنٌ إنْ شاءَ اللهُ)؛ لأنَّه إن كان للشَّكِّ فهو كفرٌ لا مَحالَةَ، وإن كان للتَّأدُّبِ وإحالةِ الأمورِ إلى مَشيئةِ الله تعالى، أو للشَّكِّ في العاقبةِ والمَآلِ، لا في الآنِ والحالِ، أو للتَّبرُّكِ بذكرِ اللهِ تعالى، أو للتَّبرُّءِ عن تَزكيةِ نَفسِهِ والإعجابِ بحالِهِ، فالأَوْلى تركُهُ؛ لِما أنَّه يُوهِمُ بالشَّكِّ، ولهذا قال: «لا ينبغي»، دونَ أن يقول: «ولا يجوزُ»؛ لأنَّه إذا لم يكن لِلشَّكِّ فلا معنى لِنَفي الجوازِ، كيف وقد ذهب إليه كثيرٌ من السَّلفِ، حتَّى الصَّحابةِ والتَّابعينِ.

وليس هذا مِثلَ قولِكَ: «أنا شابٌ إن شاء الله تعالى»؛ لأنَّ الشَّبابَ ليس من الأفعالِ المُكتسَبَةِ، ولا مِمَّا يُتصوَّرُ البقاءُ عليه في العاقبةِ والمآلِ، ولا مِمَّا يَحصُلُ به تزكيةُ النَّفسِ والإعجابُ، بل مِثلُ قولك: «أنا زاهدٌ متَّقٍ إن شاء الله».

وذهب بعضُ المحقِّقين إلى أنَّ الحاصلَ للعبدِ هو حقيقةُ التَّصديقِ الذي به يَخرُجُ عن الكفرِ، لكن التَّصديقُ في نفسِهِ قابلٌ للشِّدَّةِ والضَّعفِ، وحُصولُ التَّصديقِ الكاملِ المُنجي المُشارِ إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤] إنَّما هو في مَشيئةِ اللهِ تعالى.

---

(١) لم أعثر عليه بهذا اللفظ، ولكن أخرج قريباً منه مسلم في الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها (٣٥)، ولفظه عند أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمانُ بُضعٌ وسبعون، أو بُضع وستُّون شعبةً، فأفضلُها قولُ لا إله إلا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطَّريقِ، والحياءُ شعبةٌ من الإيمان».

والسَّعيدُ قد يَشْقَى، والشَّقيُّ قد يَسْعَدُ، والتَّغييرُ يكونُ على السَّعادةِ والشَّقاوةِ، دُونَ الإسْعَادِ والإشْقَاءِ، وهما مِن صفاتِ اللهِ تعالى، ولا تَغيُّرَ على اللهِ تعالى، ولا على صِفاتِهِ.

بيان أن السعادة والشقاوة قد يتغيران

ولمَّا نُقل عن بعضِ الأشاعرةِ أنَّه يَصِحُّ أن يقال: «أنا مؤمنٌ إن شاء الله تعالى» بناءً على أنَّ العِبرةَ في الإيمانِ والكفرِ والسَّعادةِ والشَّقاوةِ بالخاتمةِ، حتَّى إنَّ المؤمنَ السَّعيدَ مَن ماتَ على الإيمانِ وإن كان طُولَ عمرِهِ على الكفرِ والعِصيانِ، والكافرَ الشَّقيَّ مَن مات على الكفرِ ـ نعوذُ بالله ـ وإن كان طُولَ عمرِهِ على التَّصديقِ والطَّاعةِ، على ما أشار إليه بقولِهِ تعالى في حقِّ إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البَقَرَة: ٣٤]، وبقولِهِ ﷺ: «السَّعيدُ من سَعِدَ في بَطنِ أمِّه، والشَّقيُّ من شَقِيَ في بَطنِ أمِّه»[1]، أشار إلى بُطلانِ ذلك بقوله:

(والسَّعيدُ قد يَشْقَى)، بأن يَرتدَّ بعدَ الإيمانِ، نَعوذُ بالله، (والشَّقيُّ قد يَسْعَدُ)، بأن يُؤمِنَ بعدَ الكفرِ، (والتَّغيُّرُ يكونُ على السَّعادةِ والشَّقاوةِ، دُونَ الإسْعَادِ والإشْقَاءِ، وهما مِن صفاتِ اللهِ تعالى)؛ لِما أنَّ الإسعادَ تكوينُ السَّعادةِ، والإشقاءَ تكوينُ الشَّقاوةِ، (ولا تَغيُّرَ على اللهِ تعالى ولا على صِفاتِهِ)؛ لِما مرَّ من أنَّ القديمَ لا يكونُ مَحلاً للحوادث.

والحقُّ أنَّه لا خِلافَ[2] في المعنى؛ لأنَّه إن أُريد بالإيمانِ والسَّعادةِ مجرَّدَ حُصولِ المعنى، فهو حاصلٌ في الحالِ، وإن أُريد بهما ما يترتَّبُ عليه النَّجاةُ والثَّمراتُ، فهو في مَشيئةِ اللهِ تعالى، لا قَطْعَ بِحُصولِهِ في الحال، فمَنْ قَطَعَ بالحُصولِ أراد الأوَّلَ، ومَن فوَّضَ إلى المَشيئةِ أراد الثَّاني.

---

(١) قال السُّيوطي: أخرجه البزار بسند صحيح من حديث أبي هريرة.

(٢) أي: بين الأشاعرةِ والماتريديَّةِ.

وفي إرسال الرُّسُلِ حِكمةٌ، وقد أرسَلَ اللهُ تعالى رُسُلاً مِنَ البَشَرِ إلى البَشَرِ مُبَشِّرِينَ، ومُنذِرِينَ، وَمُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ ما يَحتاجُونَ إليه مِنْ أُمورِ الدِّينِ والدُّنيا، ......

الكلام حول إرسال الرُّسل

(وفي إرسال الرُّسُلِ) جمعُ «رسول» فَعول، من الرِّسالة، وهي: سِفارةُ العبدِ بين اللهِ تعالى وبين ذوي الألبابِ مِن خَليقتِهِ، يُزيحُ اللهُ بها عِلَلَهُم فيما قَصُرت عنه عقولُهُم، من مصالحِ الدُّنيا والآخرةِ، وقد عرفتَ معنى الرَّسولِ والنَّبيِّ في صَدرِ الكتاب.

(حِكمةٌ)، أي: مصلحةٌ وعاقبةٌ حميدةٌ، وفي هذا إشارةٌ إلى أنَّ الإرسالَ واجبٌ، لا بِمَعنى الوجوبِ على الله تعالى، بل بِمَعنى أنَّ قضيَّةَ الحِكمةِ تقتضيه[١]؛ لِما فيه من الحِكَمِ والمَصالحِ، وليس بِمُمتنعٍ كما زعمت السُّمَنيَّةُ والبَراهمةُ، ولا بِمُمكنٍ يَستوي فيه طَرَفاه[٢] كما ذهب إليه بعضُ المتكلِّمين[٣].

ثمَّ أشار إلى وُقوعِ الإرسالِ، وفائدتِهِ، وطريقِ ثُبوتِ وتَعيينِ بعضِ مَن ثَبَتَ رسالتُهُ فقال:

(وقد أرسَلَ اللهُ تعالى رُسُلاً مِنَ البَشَرِ إلى البَشَرِ مُبَشِّرِينَ) لأهلِ الإيمانِ والطَّاعةِ بالجنَّةِ والثَّوابِ، (ومُنذِرِينَ) لأهلِ الكفرِ والعِصيانِ بالنَّارِ والعقابِ، فإنَّ ذلك[٤] ممَّا لا طريقَ للعقلِ إليه، وإن كان فَبِأنظارٍ دَقيقةٍ، ولا يَتيَسَّرُ إلَّا لواحدٍ بعدَ واحدٍ، (وَمُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ ما يَحتاجُونَ إليه مِنْ أُمورِ الدِّينِ والدُّنيا).

فإنَّه تعالى خَلَقَ الجَنَّةَ والنَّار، وأعدَّ فيهما الثَّوابَ والعِقابَ، وتفاصيلُ أحوالِهِما، وطريقُ الوصولِ إلى الأوَّلِ، والاحترازِ عن الثَّاني، مِمَّا لا يَستقِلُّ به العقلُ.

---

(١) قال في النِّبراس: والحاصلُ أنَّ الوجوبَ عاديٌّ، بمعنى: أنَّ العادةَ الإلهيَّةَ جاريةٌ بالإرسالِ؛ لأنَّ الحكمةَ تَقتضيه، أي: تُرجِّحُ جانبَ وُقوعِهِ مع جوازِ تركِهِ، والماتريديَّةُ يعترفون بهذا الوجوبِ، ويفارقون المعتزلةَ في اللَّفظ فيقولون: هذا وجوبٌ مِن اللهِ تعالى لا عليه، رعايةً للأدب.

(٢) أي: في نظرِ العقلِ، بحيثُ لا يُرجِّحُ العقلُ جانبَ وقوعِهِ، ويُرجِّحُه اللهُ بِمَحضِ إرادتِهِ.

(٣) وهم الأشاعرة: حيثُ جعلوا إرسالَ الرُّسلِ جائزاً عقلاً.

(٤) أي: العلمُ بالثَّوابِ والعقابِ وأسبابِهما.

وأيَّدَهُم بِالمُعجِزاتِ النَّاقِضاتِ لِلعاداتِ.

وكذا خَلَقَ الأجسامَ النَّافعةَ والضَّارَّةَ، ولم يَجعلْ لِلعُقولِ والحَواسِّ الاستقلالَ بِمَعرِفَتِهِما.

وكذا جَعَلَ القضايا، منها ما هي مُمكِناتٌ لا طريقَ إلى الجَزمِ بأحدِ جانِبَيهِ، ومنها ما هي واجباتٌ أو مُمتَنِعاتٌ لا تَظهَرُ لِلعَقلِ إلَّا بعد نَظرٍ دائمٍ وبحثٍ كاملٍ، بحيثُ لو اشتَغَلَ الإنسانُ به لَتَعطَّل أكثَرُ مصالِحِهِ، فكان من فضلِ اللهِ تعالى ورَحمتِهِ إرسالُ الرُّسُلِ لِبَيانِ ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

المعجزات

(وأيَّدَهُم) ـ أي: الأنبياءَ ـ (بِالمُعجِزاتِ النَّاقِضاتِ لِلعاداتِ)، جمع «مُعجِزَة»، وهي: أمرٌ يَظهَرُ بخلافِ العادةِ، على يَدِ مُدَّعي النُّبوَّةِ، عند تَحدِّي المُنكِرينَ، على وَجهٍ يُعجِزُ المُنكِرينَ عن الإتيانِ بمثلِهِ.

وذلك لأنَّه لولا التَّأييدُ بالمُعجِزةِ لَمَا وَجَبَ قَبولُ قولِهِ، ولَما بان الصَّادقُ في دعوى الرِّسالةِ عن الكاذبِ فيها، وعند ظُهورِ المُعجِزةِ يَحصُلُ الجزمُ بِصِدقِهِ بِطَريقِ جَرْيِ العادةِ، بأنَّ اللهَ تعالى يَخلُقُ العِلمَ بالصِّدقِ عقيبَ ظُهورِ المُعجِزةِ، وإن كان عدَمُ خَلْقِ العِلمِ مُمكناً في نفسِهِ.

وذلك كما إذا ادَّعى أحدٌ بِمَحضَرٍ مِنْ جماعةٍ أنَّه رسولُ هذا المَلِكِ إليهم، ثمَّ قال لِلمَلِكِ: إن كنتُ صادقاً فخالِفْ عادَتَكَ وقُمْ من مكانِكَ ثلاثَ مرَّاتٍ، ففَعَلَ المَلِكُ ذلك، يَحصُلُ للجماعةِ عِلمٌ ضروريٌّ عاديٌّ بِصدقِهِ في مَقالتِهِ، وإن كان الكذبُ مُمكناً في نفسِهِ[1]؛ فإنَّ الإمكانَ الذَّاتيَّ ـ بمعنى التَّجويز العَقلي ـ لا ينافي حصولَ العِلْمِ القَطعيِّ، كَعِلمنا بأنَّ جبَلَ أُحدٍ لم يَنقلِبْ ذهباً مع إمكانِهِ في نفسِهِ، فكذا ههنا يَحصُلُ العِلمُ بِصِدقِهِ بِمُوجِبِ العادةِ؛ لأنَّها أحدُ طُرقِ العلمِ العقليِّ كالحسِّ.

---

(١) لاحتمالِ أن يكونَ قيامُ المِلكِ لأمرٍ آخَرَ غيرِ تصديقِهِ، أو لتصديقِ الكاذبِ.

وأوَّلُ الأنبياءِ آدَمُ، وآخِرُهُم مُحمَّدٌ عليه وعليهم الصلاةُ والسَّلامُ، ....

ولا يَقدَحُ في ذلك العِلْمِ[1] إمكانُ كونِ المُعجِزةِ من غيرِ اللهِ تعالى، أو كَونِها لا لِغَرَضِ التَّصديقِ، أو كَونِها لتصديقِ الكاذِبِ، إلى غير ذلك من الاحتمالاتِ، كما لا يقدَحُ في العلمِ الضَّروريِّ الحسيِّ بحرارةِ النَّارِ إمكانُ عَدَمِ الحرارةِ للنَّارِ، بِمَعنى أنَّه لو قُدِّر عَدَمُها لم يَلزَمْ منه المُحال.

(وأوَّلُ الأنبياءِ آدَمُ، وآخِرُهُم مُحمَّدٌ عليه وعليهم الصلاةُ والسَّلامُ)، أمَّا نُبوَّةُ آدَمَ عليه السَّلامُ، فبالكتابِ الدَّالِّ على أنَّه قد أُمِرَ ونُهي، مع القَطعِ بأنَّه لم يكن في زمنِهِ نبيٌّ آخَرُ، فهو بالوحي لا غير، وكذا السُّنَّة والإجماع، فإنكارُ نبوَّتِهِ على ما نُقِل عن البعض يكون كفراً.

وأمَّا نبوَّةُ محمَّدٍ ﷺ فإنَّه ادَّعى النُّبوَّةَ، وأظهَرَ المُعجِزَةَ، أمَّا دعوى النُّبوَّةِ فقد عُلِمَ بالتَّواتر، وأمَّا إظهارُ المُعجِزةِ فلِوَجهين:

أحدهما: أنَّه أظهَرَ كلامَ اللهِ تعالى وتَحدَّى به البُلَغاءَ مع كمال بلاغتِهِم، فَعَجَزوا عن معارَضَةِ أقصَرِ سُورةٍ منه، مع تَهالُكِهِم على ذلك، حتَّى خاطَرُوا بِمُهْجَتِهم وأعرضوا عن المُعارَضَةِ بالحروفِ إلى المُقارَعةِ بالسُّيوفِ، ولم يُنقَل عن أحدٍ منهم مع تَوفُّرِ الدَّواعي الإتيانُ بِشَيءٍ مِمَّا يُدانيه، فدلَّ ذلك قطعاً على أنَّه من عندِ اللهِ تعالى، وعُلِمَ به صِدقُ دعوى النَّبيِّ ﷺ عِلماً عاديّاً، لا يَقدَحُ فيه شيءٌ من الاحتمالاتِ العقليَّةِ على ما هو شأنُ سائرِ العلومِ العاديَّة.

وثانيهما: أنَّه قد نُقِل عنه من الأمورِ الخارقةِ لِلعادةِ ما بَلَغ القَدْرُ المُشتَرَكُ منه ـ أعني: ظهورَ المُعجِزة ـ حدَّ التَّواترِ، وإن كانت تفاصيلُها آحاداً، كشجاعةِ عليٍّ ﷺ، وجُودِ حاتم، فإنَّ كُلّاً منهما ثبت بالتَّواتر وإن كان تفاصيلُها آحاداً، وهي مذكورةٌ في كُتُبِ السِّيَر.

---

(١) أي: العلمُ الحاصلُ بعد رؤيةِ المُعجزةِ.

....

وقد يَستدلُّ أربابُ البصائرِ على نبوَّتِهِ بوجهينِ:

أحدهما: ما تواتَرَ مِن أحوالِهِ قبلَ النُّبوَّةِ، وحالَ الدَّعوةِ، وبعدَ تَمامِها، وأخلاقِهِ العَظيمةِ وأحكامِهِ الحكيمة، وإقدامِهِ حين يُحجِمُ الأبطالُ، ووُثوقِهِ بِعِصمةِ اللهِ تعالى في جميعِ الأحوالِ، وثَباتِهِ على حالِهِ لَدَى الأهوال، بحيث لم يجد أعداؤه مع شدَّةِ عداوتِهِم وحِرصِهِم على الطَّعن فيه مطعناً، ولا إلى القَدحِ فيه سبيلاً.

فإنَّ العقلَ يَجزمُ بامتناعِ اجتماعِ هذه الأمورِ في غيرِ الأنبياءِ، وأنْ يَجمَعَ اللهُ تعالى هذه الكَمالاتِ في حقِّ مَن يَعلَمُ أنَّه يفتري عليه، ثمَّ يُمهِلُهُ ثلاثاً وعشرين سنةً، ثمَّ يُظهِرُ دينَهُ على سائر الأديانِ، وينصُرُه على أعدائِهِ، ويُحيي آثارَه بعدَ مَوتِهِ إلى يوم الدِّين.

وثانيهما: أنَّه ادَّعى ذلك الأمرَ العظيمَ، بين أظهُرِ قَومٍ لا كتابَ لهم، ولا حِكمةَ معهم، وبيَّنَ لهم الكتابَ والحِكمةَ وعلَّمَهُم الأحكامَ والشَّرائعَ، وأتمَّ مكارمَ الأخلاقِ، وأكمَلَ كثيراً من النَّاسِ في الفضائلِ العِلميَّةِ والعَمليَّةِ، ونَوَّر العَالَمَ بالإيمانِ والعملِ الصَّالحِ، وأظهَرَ اللهُ تعالى دينَه الحقَّ على الدِّين كلِّه كما وعده، ولا معنى للنُّبوَّةِ والرِّسالةِ سوى ذلك.

وإذا ثبَتَت نَبوَّتُه، وقد دلَّ كلامُهُ وكلامُ اللهِ تعالى المُنزَّلُ عليه، على أنَّه خاتَمُ النَّبيِّين، وأنَّه مبعوثٌ إلى كافَّةِ النَّاس، بل إلى الجنِّ والإنسِ، ثبتَ أنَّه آخِرُ الأنبياءِ، وأنَّ نبوَّتَه لا تَختَصُّ بالعربِ كما زعم بعض النَّصارى.

فإن قيل: قد وَرَدَ في الحديثِ[1] نُزولُ عيسى عليه السَّلام بعدَه.

قلنا: نعم، لكنَّه يُتابِعُ محمَّداً ﷺ؛ لأنَّ شريعَتَهُ قد نُسِخَت، فلا يكونُ إليه وحيٌ ونَصْبُ أحكام، بل يكونُ خليفَةَ رسولِ اللهِ ﷺ، ثمَّ الأصحُّ أنَّه يُصلِّي بالنَّاس ويَؤمُّهم، ويقتدي به المَهديُّ؛ لأنَّه أفضَلُ، فإمامَتُه أولى[2].

---

(١) انظر التَّعليقَ الآتي.

(٢) في هذا التَّصحيحِ نظَرٌ، وكذا في دليلِهِ؛ لأنَّ المُعتمَدَ في أمثالِهِ النَّقلُ لا العقلُ، هذا وقد أخرج مسلم في الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا ﷺ (١٥٦)، عن جابر بن عبد الله

وقد رُوِيَ بَيانُ عَدَدِهِم في بَعضِ الأحاديثِ، والأولى أنْ لا يُقْتَصَرَ على عَدَدٍ في التَّسميةِ، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]، ولا يُؤمَنُ في ذِكْرِ العَدَدِ أن يَدْخُلَ فيهم مَن ليسَ منهم، أو يَخرُجَ منهم مَنْ هو منهم.

(وقد رُوِيَ بَيانُ عَدَدِهِم في بَعضِ الأحاديثِ)، على ما رُوي أنَّ النَّبيَّ ﷺ، سُئل عن عددِ الأنبياءِ فقال: «مائةُ ألفٍ وأربعٌ وعشرون ألفاً»، وفي رواية أخرى: «مائتا ألفٍ وأربعٌ وعشرون ألفاً»[1].

(والأولى أنْ لا يُقْتَصَرَ على عَدَدٍ في التَّسميةِ، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]، ولا يُؤمَنُ في ذِكْرِ العَدَدِ أن يَدْخُلَ فيهم مَن ليسَ منهم) إنْ ذُكِر عددٌ أكثرُ من عددهم، (أو يَخرُجُ منهم مَنْ هو منهم) إن ذُكِرَ عددٌ أقلُّ من عددِهِم.

= قال: سمعتُ رسولَ الله يقول: لا تزالُ طائفةٌ من أمَّتي يقاتلون على الحقِّ، ظاهرين إلى يوم القيامةِ، فَينزِلُ عيسى بنُ مريمَ فيقولُ أميرُهُم: تعالَ صَلِّ لنا، فيقولُ: لا، إنَّ بعضَكُم على بعضٍ أمراءُ تَكرِمةَ اللهِ هذه الأمَّةَ».

وفي حديثٍ آخَرَ أخرجه الطبراني يقول المهديُّ: تقدَّم فصلِّ بالنَّاسِ، فيقول عيسى عليه السَّلام: إنَّما أُقيمت الصَّلاةُ لك، فَيُصلِّي خَلْفَ رجلٍ مِن ولدي.

وقال في الصَّواعق: يُصلِّي المهديُّ بعيسى كما في الأحاديث، وأمَّا ما صحَّحه السَّعدُ التَّفتازاني فلا شاهد له؛ لأنَّ القصدَ بإمامةِ المهديِّ إنَّما هو إظهارُ أنَّ عيسى نزل تابعاً لهذه الشَّريعةِ، ثمَّ قال: يُمكِنُ الجمعُ بأنَّ عيسى يقتدي بالمَهديِّ أوَّلاً لإظهارِ هذا الغرضِ، ثمَّ بعد ذلك يقتدي به المَهديُّ على قاعدةِ اقتداءِ المفضولِ بالأفضل. انتهى.

قال في النبراس: وعندي في هذا الجمع بحثٌ؛ لأنَّ الحاجةَ إليه إنَّما هو عند تعارض الحديثين، ولم يَرِدْ حديثٌ في اقتداءِ المهديِّ بعيسى عليه السلام. انظر النبراس.

(١) أخرج أحمد (٥/ ٢٦٦، ٢٦٥) عن أبي أمامة في حديث طويل، فيه: «أنَّ أبا ذرٍّ سأل رسولَ الله ﷺ فقال: يا رسولَ اللهِ كم عِدَّةُ الأنبياءِ؟، قال: مائةُ ألفٍ وأربعة وعشرون ألفاً، الرُّسلُ من ذلك ثلاثُمائةٍ وخمسةَ عشَرَ جَمَّاً غفيراً»، وأخرجه كذلك ابن حبان (٣٦١).
أمَّا روايةُ «مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفاً» قال السيوطي ﷺ: لم أقف عليه.

....

يعني: أنَّ خَبَرَ الواحِدِ على تَقديرِ اشتمالِهِ على جَميعِ الشَّرائطِ المَذكورةِ في أُصولِ الفقهِ، لا يُفيدُ إلَّا الظَّنَّ، ولا عِبرةَ بالظَّنِّ في باب الاعتقاديات، خُصوصاً إذا اشتَمَلَ على اختلافِ روايةٍ، وكان القولُ بِمُوجَبِهِ ممَّا يُفضي إلى مُخالفةِ ظاهرِ الكتابِ، وهو أنَّ بعضَ الأنبياءِ لم يُذكَر للنَّبيِّ ﷺ، ويَحتمِلُ[1] مخالفةَ الواقعِ، وهو عدُّ النَّبيِّ ﷺ من غير الأنبياء، أو غيرِ النَّبيِّ من الأنبياءِ بناءً على أنَّ اسمَ العدَدِ اسمٌ خاصٌّ في مَدلولِهِ، لا يَحتمِلُ الزِّيادةَ ولا النُّقصانَ.

---

(١) عطفٌ على «ما يفضي»

وكُلُّهُم كانوا مُخبِرينَ مُبلِّغِينَ عن اللهِ تعالى، صادقينَ لِلخَلْقِ، ناصِحِينَ.

عصمة الأنبياء والخلاف فيها

(وكُلُّهُم كانوا مُخبِرينَ مُبلِّغِينَ عن اللهِ تعالى)؛ لأنَّ هذا معنى النُّبوَّةِ والرِّسالةِ، (صادقينَ، لِلخَلْقِ ناصِحِينَ)؛ لئلَّا تَبطُلَ فائدةُ البعثةِ والرِّسالةِ.

وفي هذا إشارةٌ إلى أنَّ الأنبياءَ مَعصُومونَ عن الكذبِ، خصوصاً فيما يَتعلَّقُ بأمرِ الشَّرائعِ، وتَبليغِ الأحكامِ، وإرشادِ الأمَّةِ، أمَّا عمداً فبالإجماع، وأمَّا سهواً فعند الأكثرين.

وفي عِصمَتِهِم عن سائرِ الذُّنوبِ تفصيلٌ، وهو أنَّهم مَعصُومونَ عن الكفرِ قبلَ الوحي وبعدَهُ بالإجماع، وكذا عن تَعمُّدِ الكبائرِ عند الجُمهورِ، خلافاً للحشويَّةِ، وإنَّما الخلافُ في أنَّ امتناعَهُ بدليلِ السَّمعِ أو العَقلِ[١]، وأمَّا سهواً فَجَوَّزه الأكثرون، وأمَّا الصَّغائرُ فَيَجوزُ عمداً عند الجمهورِ، خلافاً للجُبَّائيِّ وأتباعِهِ، ويَجوزُ سهواً بالاتِّفاق، إلَّا ما يدلُّ على الخِسَّةِ كَسرِقةِ لُقمةٍ والتَّطفيفِ بِحَبَّةٍ، لكن المُحقِّقين اشترطوا أن يُنبَّهوا عليه فَينتهوا عنه.

هذا كلُّه بعد الوحي، وأمَّا قبلَ الوحي فلا دليلَ على امتناعِ صُدُورِ الكبيرةِ، وذهبت المعتزلةُ إلى امتناعِها؛ لأنَّها تُوجِبُ النُّفرةَ المانِعةَ عن اتِّباعهم، فَتَفُوتُ مصلحةُ البِعثةِ.

والحقُّ مَنْعُ ما يُوجِبُ النُّفرةَ، كعُهْرِ الأمَّهاتِ والفُجُورِ والصَّغائرِ الدَّالة على الخِسَّة[٢].

---

(١) مرادُهُ – والله أعلم – أنَّ العلماءَ اختلفوا في طريقِ ثبوتِ امتناعِ تَعمُّدِهِم الكبائرَ غيرَ الكذبِ، هل بطريقِ السَّمعِ أو العقلِ؟.

ـ ذهب جمهورُ الأشاعرةِ والقاضي الباقلاني إلى أنَّ عِصمَتَهُم عن الكذبِ في التَّبليغِ ثبَتَتْ بالمُعجزةِ الدَّالَّةِ على صِدقِهِم، وهي بِحَدِّ ذاتِها لم تَدُلَّ على غيرِ ذلك، أمَّا عِصمَتُهُم عن غيرِ الكذبِ في التَّبليغِ فلا يُعرَفُ بالعقلِ، بل لا بدَّ من نَصٍّ أو إجماعٍ قبلَ ظهورِ المُخالِفِ.

ـ وذهب بعضُ الأشاعرة وجمهورُ المعتزلةِ إلى أنَّ عِصمَتَهُم عن سائرِ الكبائرِ ثبَتَتْ بدليلٍ عقليٍّ؛ لأنَّ ظهورُ الكبيرةِ يُنفِّرُ النَّاس عنهم، وهذا يُنافي حكمةَ الإرسالِ. اهـ نبراس بتصرف.

(٢) الصَّحيحُ الذي ينبغي أن يُقرَّرَ لأنَّه الأليقُ بِمَقامِ النُّبوَّةِ، أنَّ الأنبياءَ مَعصومون مُطلَقاً، أي: أنَّ اللهَ حَفِظ ظواهرَهُم، وبواطِنَهُم مِن التَّلبُّسِ بِمَنهيٍّ عنه، ولو نَهْيَ كراهةٍ أو خلافَ الأولى، قبلَ النُّبوَّةِ

وأفضَلُ الأنبياءِ محمَّد ﷺ.

ومَنَعَ الشِّيعةُ صدورَ الصَّغيرةِ والكبيرةِ، قبلَ الوحي وبعدَهُ، لكنَّهم جوَّزوا إظهارَ الكُفرِ تُقيةً.

إذا تقرَّر هذا فما نُقِل عن الأنبياءِ مِمَّا يُشعِرُ بِكَذبٍ أو مَعصيةٍ، فما كان مَنقُولاً بطريقِ الآحاد فَمَردودٌ، وما كان منقولاً بطريقِ التَّواترِ فَمَصروفٌ عن ظاهرِهِ إن أمكَنَ، وإلاَّ فَمَحمولٌ على تَركِ الأولى، أو كونِهِ قبلَ البعثةِ، وتفصيلُ ذلك في الكُتُبِ المَبسوطة.

(وأفضَلُ الأنبياءِ محمَّد ﷺ)؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية، ولا شكَّ أنَّ خَيريَّةَ الأمَّةِ بِحَسَبِ كَمالِهِم في الدِّينِ، وذلك تابعٌ لكمالِ نَبيِّهم الذي يَتَّبعونه.

والاستدلالُ بقوله ﷺ: «أنا سيِّدُ ولدِ آدَمَ ولا فَخر»[1]، ضعيفٌ؛ لأنَّه لا يدلُّ على كونِهِ أفضلَ من آدم، بل من أولادِهِ.

= وبعدَها، فَهُم مَحفوظون ظاهراً من الزِّنا وشُربِ الخمرِ وغيرِها من مَنهيَّاتِ الظَّاهرِ، ومَحفوظونَ باطناً من الحَسَدِ والكبرِ والرِّياءِ وغيرِ ذلك من مَنهيَّاتِ الباطنِ.

هذا الذي قرَّرتُهُ لك هو الذي تلقَّيناه عن أشياخِنا الثِّقاتِ العلماءِ العاملين، وهو قولُ كثيرٍ من المحقِّقين من أهلِ السُّنَّةِ، كالقاضي عياض والمعتزلة سَلَفاً وخَلَفاً، وهو الذي نَدينُ به ونَلقَى عليه ربَّنا.

(١) أصل الحديث أخرجه مسلم في الفضائل، باب: تفضيل نبيِّنا ﷺ على جميع الخلائق (٢٢٧٨)، ولفظه عنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيِّدُ ولدِ آدَمَ يومَ القيامةِ، وأوَّلُ مَن يَنشَقُّ عنه القبرُ، وأوَّلُ شافعٍ وأوَّلُ مُشفَّعٍ»، وهو بهذه الرِّوايةِ لا يدلُّ على كونِهِ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ أفضَلَ من آدَمَ كما ذهبَ إليه الشارح، لكن روايةُ الترمذي الذي أخرجها في التفسير، باب ومن سورة بني اسرائيل (٣١٤٨) عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيِّدُ ولدِ آدَمَ يوم القيامةِ ولا فَخْرَ.... وما مِن نبيٍّ يومئذٍ، آدَمُ فَمَن سواه إلَّا تحت لوائي....» الحديث، وقال حسن صحيح، فقوله «وما من نبيٍّ يومئذ، آدَمُ فمَنْ سواهُ إلَّا تحتَ لوائي» يدلُّ دلالةً واضحةً على تقديمِهِ على آدم عليه السَّلام، والله أعلم.

والمَلائِكةُ عبادُ اللهِ تعالى العاملونَ بِأمرِهِ، ولا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ ولا أُنوثَةٍ.

الإيمان بالملائكة

(والمَلائِكةُ عبادُ اللهِ تعالى العاملونَ بِأمرِهِ)، على ما دلَّ عليه قولُهُ تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧]، ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩]، (ولا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ ولا أُنوثَةٍ)؛ إذ لم يَرِدْ بذلك نَقلٌ، ولا دلَّ عليه عَقلٌ.

وما زَعَم عبَدَةُ الأصنامِ أنَّهم بناتُ اللهِ تعالى، مُحالٌ باطلٌ وإفراطٌ في شأنهم، كما أنَّ قولَ اليهودِ: إنَّ الواحدَ منهم قد يَرتكِبُ الكُفرَ ويُعاقِبُهُ الله تعالى بالمَسخِ، تَفريطٌ وتقصيرٌ في حالِهِم.

فإن قيل: أليس قد كَفَرَ إبليسُ وكان من الملائكةِ، بدليلِ صحَّةِ استثنائِهِ منهم؟.

قلنا: لا، بل كان من الجنِّ فَفَسَق عن أمرِ ربِّه، لكنَّه لمَّا كان في صفةِ الملائكةِ في بابِ العبادةِ، ورِفعةِ الدَّرجةِ، وكان جِنِّيّاً واحداً مَغموراً فيما بينهم، صحَّ استثناؤه منهم تغليباً.

وأمَّا هاروتُ وماروتُ، فالأصحُّ أنَّهما مَلَكانِ لم يَصدُرْ عنهما كفرٌ ولا كبيرةٌ، وتَعذيبُهُما إنَّما هو على وَجهِ المُعاتَبةِ، كما يُعاتَبُ الأنبياءُ على الزَّلَّةِ والسَّهوِ، وكانا يَعِظانِ النَّاسَ ويُعلِّمانِ النَّاسَ السِّحرَ ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢]، ولا كُفْرَ في تعليمِ السِّحرِ، بل في اعتقادِهِ والعملِ به.

وللهِ تعالى كُتُبٌ أنزَلَها على أنبيائِهِ، وبَيَّنَ فيها أَمْرَهُ ونَهْيَهُ، وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ.

الإيمان بالكتب السماوية

(وللهِ تعالى كُتُبٌ أنزَلَها على أنبيائِهِ، وبَيَّنَ فيها أَمْرَهُ ونَهْيَهُ، وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ)، وكلُّها كلامُ اللهِ تعالى، وهو واحدٌ، وإنَّما التَّعدُّدُ والتَّفاوتُ في النَّظْمِ المَقروءِ والمَسموعِ، وبهذا الاعتبارِ كان الأفضلُ هو القرآنَ، ثمَّ التَّوراةَ، ثمَّ الإنجيل، ثمَّ الزَّبور، كما أنَّ القرآنَ كلامٌ واحدٌ لا يُتصوَّرُ فيه تفضيلٌ[١]، ثمَّ باعتبارِ القراءةِ والكتابةِ، يَجوزُ أن يكونَ بعضُ السُّورِ أفضَلَ من البعضِ الآخرِ، كما ورد في الحديث[٢].

وحقيقةُ التَّفضيل: أنَّ قراءَتَه أفضَلُ؛ لِما أنَّه أنفَعُ، أو ذِكرُ اللهِ تعالى فيه أكثر.

ثمَّ الكُتُبُ قد نُسخت بالقرآنِ تِلاوتُها وكتابَتُها وبعضُ أحكامِها.

---

(١) أي: من حيثُ إنَّه كلَّه كلامُ الله سبحانه، وكلُّهُ جملةً وتفصيلاً يَرجِعُ إلى الذَّاتِ المُقدَّسةِ، فهو من هذه الحيثيَّةِ لا يُتصوَّرُ فيه تفضيلٌ.

(٢) أراد ما جاء في بعض الأحاديث من تخصيصِ بعضِ السُّورِ، من ذلك ما أخرجه الحاكم (٢٠٧٢) (١/ ٧٥٢) عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن قرأ سورةَ الكهفِ كما أنزلت كانت له نوراً يوم القيامةِ، مِن مَقامِهِ إلى مكَّةَ، ومَن قرأ عشرَ آياتٍ مِن آخرِها، ثمَّ خرجَ الدَّجالُ لم يُسلَّط عليه. . . .» الحديث.

ومن ذلك ما أخرجه مسلم في صلاة المسافرين، باب: فضل قراءة قل هو الله أحد (٨١١) عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «أيعجزُ أحدُكُم أن يقرأ في ليلةٍ ثُلُثَ القرآن، قالوا: وكيف يقرأ ثُلُثَ القرآن؟ قال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] تَعدِلُ ثُلُثَ القرآن.

ومنها ما أخرجه الحاكم (٢٠٧٨) (١/ ٧٥٤) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا زلزلت تَعدِلُ نِصفَ القرآنِ، وقل يا أيها الكافرون ربع القرآن. . .».

والتَّحقيقُ أنَّ القرآنَ مِن جهة رجوعِهِ إلى الذَّاتِ المُقدَّسةِ، وكونِهِ كلامَ اللهِ لا تَفضيلَ فيه، ومن جهةِ اشتمالِ بعضِهِ على المعاني الشَّريفةِ، كصفاتِ اللهِ سبحانه وتوحيدِهِ وغيرِ ذلك من أمَّهاتِ العقائد، وكذا اشتمالُهُ على كثيرٍ من الأسرار المُستودَعةِ فيه باختصاصٍ من الله، دونَ بعضِ الآخر، فهو متفاضِلٌ بدليلِ ما تقدَّمَ من الأحاديث، وهو مذهبُ علمائنا وأشياخِنا وكثيرٍ من المُحقِّقين من أهل العلم.

والمِعراجُ لِرَسولِ الله ﷺ في اليَقَظَةِ، بِشَخصِهِ إلى السَّماءِ، ثمَّ إلى ما شاءَ اللهُ مِنَ العُلَى، حَقٌّ.

الإسراء والمعراج

(والمِعراجُ[1] لِرَسولِ الله ﷺ في اليَقَظَةِ، بِشَخصِهِ إلى السَّماءِ، ثمَّ إلى ما شاءَ اللهُ مِنَ العُلَى، حَقٌّ) أي: ثابتٌ بالخبرِ المَشهورِ[2]، حتَّى إن مُنكِرَهُ يكون مُبتدِعاً.

وإنكارُهُ وادِّعاءُ استحالتِهِ إنَّما يُبنى على أصولِ الفلاسفةِ، وإلَّا فالخَرْقُ والالتئامُ على السَّمواتِ جائزٌ، والأجسامُ مُتماثلةٌ، يَصِحُّ على أحدِها كلُّ ما يَصحُّ على الآخَرِ[3].

فاللهُ تعالى قادرٌ على المُمكناتِ كلِّها، فقوله: «في اليَقَظة» إشارةٌ إلى الرَّدِّ على مَن زَعَم أنَّ المِعراجَ كان في المنام، على ما رُوِي عن معاويةَ ﷺ أنَّه سُئل عن المِعراج فقال: «كان رؤيا صالحةً»[4]، وروي عن عائشة ﷺ أنَّها قالت: «ما فُقِد جَسَدُ محمدٍ ﷺ ليلةَ المِعراج»[5]، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠].

وأجيب بأنَّ المراد: الرُّؤيا بالعين، والمعنى: ما فُقِدَ جسدُهُ عن الرُّوحِ، بل كان مع روحِهِ، وكان المِعراجُ للرُّوحِ والجسدِ جميعاً.

وقوله: «بشخصه»، إشارةٌ إلى الرَّدِّ على مَن زَعَم أنَّه كان للرُّوحِ فقط.

---

(١) المعراج لغةً: السُّلَّم، ومنه ليلةُ المعراج، يقال: عُرِج بالرُّوحِ والعملِ: صُعِد بهما. اهـ اللسان. واصطلاحاً: هو الصُّعودُ برسولِ الله ﷺ إلى السَّمواتِ العُلا فما فوقها.

(٢) لقد أخرج حديث المعراج البخاري في مواضع من صحيحه، منها: كتاب بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة (٣٠٣٥)، وفي كتاب فضائل الصحابة، باب: المعراج (٣٦٧٤)، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب: الإسراء برسول الله ﷺ (١٦٢).

(٣) فكما أنَّه جاز خَرْقُ بعضِ العناصرِ كالماءِ والهواءِ، جاز خرقُ جميعِ الأجسامِ والعناصرِ، فيجوزُ الخَرْقُ على السَّماءِ. وكما جازت الحركةُ السَّريعةُ من الأفلاك، وربَّما تجاوزت سرعةُ الفَلَكِ طَرْفَةَ العينِ، جاز وُقوعُ مِثلِ هذه الحركةِ من البَشَرِ.

(٤) قال السُّيوطي ﷺ: أخرجه ابن إسحاق وابن جرير.

(٥) قال السُّيوطيُّ ﷺ: أخرجه ابن إسحاق وابن جرير الطبراني بلفظ «ما فقدت».

....

ولا يَخفى أنَّ المِعراجَ في المنامِ، أو بالرُّوحِ، ليس مِمَّا يُنكَر كلَّ الإنكار، والكَفَرةُ أنكروا أمرَ المعراجِ غايةَ الإنكارِ، بل وكثيرٌ من المسلمين قد ارتدُّوا بسبب ذلك.

وقوله: «إلى السَّماء» إشارةٌ إلى الرَّدِّ على مَن زَعَم أنَّ المعراجَ في اليقظةِ لم يكن إلَّا إلى بيتِ المَقدِسِ، على ما نَطَقَ به الكتابُ.

وقوله: «ثمَّ إلى ما شاء الله تعالى» إشارةٌ إلى اختلافِ أقوالِ السَّلف، فقيل: إلى الجنَّة، وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى فوق العرش، وقيل: إلى طَرَف العالَمِ.

فالإسراءُ[١] ـ وهو: من المسجدِ الحرامِ إلى بيتِ المَقدِسِ ـ قطعيٌّ ثبَتَ بالكتاب، والمعراجُ مِن الأرضِ إلى السَّماءِ مَشهورٌ، ومِن السَّماءِ إلى الجنَّةِ، أو إلى العرشِ، أو غيرِ ذلك آحادٌ.

ثمَّ الصَّحيحُ أنَّه ﷺ إنَّما رأى ربَّه بِفُؤادِهِ لا بِعَينِهِ[٢].

---

(١) الإسراءُ لغةً: سيرُ اللَّيلِ، قيل: «أسرى» سار من أوَّل اللَّيلِ، و «سرى» سار من آخِرِهِ.
واصطلاحاً: هو الذَّهابُ ليلاً برسولِ اللهِ ﷺ من المسجدِ الحرامِ إلى المسجدِ الأقصى.

(٢) اعلم أنَّ الذي اعتَمَدَه أكثرُ العلماءِ ورجَّحوه ـ كما نَصَّ على ذلك الإمامُ النَّوويُّ في شرحه على مسلم ـ أنَّه عليه الصَّلاة والسَّلام قد رأى ربَّه ليلةَ المِعراجِ بِعَيني رأسِهِ، وهما في مَحلِّهما، أي: لم يُحوَّلا إلى قلبِهِ، للحديث الذي أخرجه البخاري في التفسير تفسير سورة الإسراء، باب: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠]، (٤٤٣٩) عن ابن عباس رضي الله عنهما ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] قال: «هي رؤيا عَينٍ أُرِيها رسولُ الله ﷺ ليلةَ أُسري به، والشَّجرةُ المَلعونةُ شجرةُ الزَّقُّوم».
هذا وقد نَفَت السَّيِّدةُ عائشة رضي الله عنها وقوعَ الرُّؤيةِ للنَّبيِّ ﷺ، حيث قالت في الحديث الذي أخرجه مسلم في الإيمان، باب: معنى قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾ [النجم: ١٣] (١٧٧) عن مسروق قال: كنتُ متَّكئاً عند عائشة فقالت: يا أبا عائشة، ثلاثٌ مَن تكلَّم بواحدةٍ منهنَّ فقد أعظَمَ على اللهِ الفِريةَ، قلتُ: ما هُنَّ؟، قالت: مَنْ زَعَمَ أنَّ محمَّداً ﷺ رأى ربَّه فقد أعظَمَ الفِريةَ، قال: وكنتُ متَّكئاً فجلستُ، فقلتُ: يا أمَّ المؤمنين، أنظريني ولا تَعجَليني، ألم يقلِ اللهُ عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾﴾ [التكوير: ٢٣]، ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾ [النجم: ١٣]؟، فقالت: أنا أوَّل هذه الأمَّةِ سأل عن ذلك رسولَ الله ﷺ، فقال: «إنَّما هو جبريل، لم أره على صورتِهِ التي خُلِقَ عليها

وكراماتُ الأولياءِ حَقٌّ، فَتَظْهَرُ الكرامةُ على طريقِ نَقْضِ العادةِ لِلوَلِيِّ، مِنْ قَطْعِ المسافةِ البَعيدةِ في المُدَّةِ القليلةِ، وظُهورِ الطَّعامِ والشَّرابِ واللِّبَاسِ عندَ الحاجةِ،

بيان أنَّ كرامات الأولياء حقٌّ

(وكراماتُ الأولياءِ حَقٌّ)، والوَلِيُّ: هو العارفُ باللهِ تعالى وصفاتِهِ بِحَسَبَ ما يُمكِنُ، المُواظِبُ على الطَّاعاتِ، المُتجنِّبُ عن المعاصي، المُعرِضُ عن الانهماكِ في اللَّذَّاتِ والشَّهواتِ.

وكرامتُهُ: ظُهورُ أمرٍ خارقٍ للعادةِ مِن قِبَلِهِ، غيرَ مُقارنٍ لدعوى النُّبوَّة. فما لا يكونُ مقروناً بالإيمانِ والعملِ الصَّالحِ يكونُ استدراجاً، وما يكونُ مَقروناً بدعوى النُّبوَّةِ يكونُ مُعجِزَةً.

والدَّليلُ على حقِّيَّةِ الكراماتِ ما تواتَرَ عن كَثيرٍ من الصَّحابةِ ومَنْ بعدَهُم، بحيثُ لا يُمكِنُ إنكارُهُ، خصوصاً الأمرُ المُشتَرَكُ، وإن كانت التَّفاصيلُ آحاداً.

وأيضاً الكتابُ ناطقٌ بِظُهورِها مِن مريمَ، ومِن صاحبِ سُليمانَ عليه السَّلام، وبعدَ ثُبوتِ الوقوعِ لا حاجةَ إلى إثباتِ الجَوازِ.

ثمَّ أورد كلاماً يُشيرُ إلى تَفسيرِ الكرامةِ، وإلى تفاصيلِ بعضِ جزئيَّاتِها المُستبعَدةِ جِدَّاً عن العادةِ فقال: (فَتَظْهَرُ الكرامةُ على طريقِ نَقْضِ العادةِ لِلوَلِيِّ):

- (مِنْ قَطْعِ المسافةِ البَعيدةِ في المُدَّةِ القليلةِ)، كإتيانِ صاحبِ سليمانَ عليه السَّلام - وهو آصف بنُ بَرَخيا على الأشهر - بِعَرشِ بَلقيس قبلَ ارتدادِ الطَّرفِ مع بُعدِ المسافةِ.

- (وظُهورِ الطَّعامِ والشَّرابِ واللِّبَاسِ عندَ الحاجةِ)، كما في حقِّ مريمَ، فإنَّه قال تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عِمرَان: ٣٧].

= غيرَ هاتَينِ المرَّتين. . . .» الحديث.

ولمَّا كانتِ القاعدةُ «أنَّ المُثبِتَ مقدَّمٌ على النَّافي» قُدِّم عليها ابنُ عبَّاس رضي الله عنهما؛ لأنَّه مُثبِتٌ، حتَّى قال مَعمَر بنُ راشد ت (١٥٣) هـ: ما عائشةُ عندنا بأعلَمَ من ابن عباس.

والمَشي على الماءِ، والطَّيرانِ في الهَواءِ، وكلامِ الجَمادِ والعَجْماءِ، وغيرِ ذلك مِنَ الأشياءِ، ....

- (والمَشي على الماءِ)، كما نُقِل عن كثيرٍ من الأولياء.

- (والطَّيرانِ في الهَواءِ)، كما نُقِل عن جعفر بنِ أبي طالب[1]، ولقمان السَّرخسي وغيرهما.

- (وكلامِ الجَمادِ والعَجْماءِ)، أمَّا كلامُ الجمادِ فكما روي أنَّه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء قصعةٌ فسبَّحَت وسَمِعا تسبيحَها[2]، وأمَّا كلامُ العَجماءِ فَكتكلُّمِ كلبِ أصحابِ الكهفِ، وكما روي عن النَّبيِّ ﷺ قال: «بينما رجلٌ يسوقُ بقرةً قد حُمِلَ عليها، إذِ التَفَتَتِ البقرةُ إليه وقالت: إنِّي لم أُخْلَقْ لهذا، إنَّما خُلِقتُ لِلحرثِ، فقال النَّاس: سبحانَ اللهِ بقرةٌ تتكلَّم، وقال النَّبيُّ ﷺ آمنتُ بهذا»[3].

(وغيرِ ذلك مِنَ الأشياءِ)، مثل: رؤيةِ عمر ﷺ وهو على المنبرِ بالمدينة جيشَهُ بِنَهاوند، حتَّى قال لأميرِ جيشِهِ: «يا سارية، الجبَلَ الجَبَلَ» تحذيراً له من وراءِ الجبلِ لِمَكرِ

(١) الذي يَظهَرُ - واللهُ الهادي للصَّواب - أنَّ استدلالَ المُصنِّفِ بسيِّدنا جعفر ﷺ فيه نظرٌ؛ لأنَّ الطَّيرانَ الحاصلَ مِن جعفر ﷺ إنَّما هو في الجَنَّة وبعدَ الموتِ، وما كان في الجنَّةِ وبعدَ الموتِ لا يُستدلُّ به على ما قبلَهما؛ لاختلافِ الحُكمِ.

(٢) قال السيوطي: أخرجه البيهقي وأبو نعيم كلاهما في دلائل النبوة.

(٣) أخرجه البخاري في الأنبياء، باب: حديث الغار (٣٢٨٤) عن أبي هريرة قال: صلَّى رسولُ الله ﷺ صلاةَ الصُّبحِ، ثمَّ أقبل على النَّاس فقال: «بينا رجلٌ يَسوقُ بقرةً إذْ رَكِبَها فَضَرَبها، فقالت: إنَّا لم نُخلَقْ لهذا، إنَّما خُلِقنا لِلحَرثِ»، فقال النَّاسُ: سبحانَ اللهِ بقرةٌ تكلَّمُ، فقال: فإنِّي أُومِنُ بهذا أنا وأبو بكر وعمر، وما هما ثَمَّ، وبينما رجلٌ في غَنَمِهِ إذ عدا الذِّئبُ فذَهَبَ منها بشاةٍ، فَطُلِب حتَّى كأنَّه استَنْقَذَها منه، فقال له الذِّئبُ هذا: «استَنْقَذْتَها منِّي، فَمَنْ لها يومَ السَّبُعِ، يومَ لا راعي لها غيري»، فقال النَّاس: سبحان اللهِ ذِئبٌ يتكلَّم، قال: «فإنِّي أُومِن بهذا أنا وأبو بكر وعمر» وما هما ثَمَّ.

قولُ الرَّاوي: «وما هما ثَمَّ» أي: وليس أبو بكر وعمر موجودَيْنِ في ذلك المكان، وفي هذا بيانٌ وإيضاحٌ لعظيمِ مكانَتِهِما وعظيمِ إيمانِهِما وتَصديقِهِما لرسولِ الله ﷺ فيما يُخبِرُ به، ﷺ وعنا بهما.

ويكونُ ذلك مُعجِزَةً للرَّسولِ الذي ظَهَرَتْ هذه الكَرامةُ لِواحدٍ مِنْ أُمَّتِهِ؛ لأنَّه يَظهَرُ بها أنَّه وَليٌّ، ولَنْ يكونَ وليّاً إلاَّ وأنْ يكونَ مُحِقّاً في دِيانَتِهِ، ودِيانَتُهُ الإقرارُ بِرسالَةِ رَسولِهِ.

العدوُّ هناك، وسَمَاعِ ساريةَ كلامَهُ مع بُعدِ المسافةِ[1]، وكَشُربِ خالدٍ ﷺ السُّمَّ من غيرِ تَضرُّرٍ به[2]، وكَجَرَيانِ النِّيل بكتابِ عمر ﷺ، وأمثالُ هذا أكثرُ مِن أن يُحصى.

ولمَّا استدلَّ المعتزلةُ المُنكِرونَ لِكرامةِ الأولياء، بأنَّه لو جاز ظهورُ خوارقِ العاداتِ من الأولياءِ، لاشتَبَه بالمُعجزةِ، فلم يَتميَّز النَّبيُّ من غير النَّبيِّ، أشار إلى الجواب بقوله: (ويكونُ ذلك)، أي: ظهورُ خوارقِ العاداتِ من الوليِّ، الذي هو من آحادِ الأمَّةِ، (مُعجِزَةً للرَّسولِ الذي ظَهَرَتْ هذه الكَرامةُ لِواحدٍ مِنْ أُمَّتِهِ؛ لأنَّه يَظهَرُ بها)، أي: بتلكِ الكرامةِ (أنَّه وَليٌّ، ولَنْ يكونَ وليّاً إلاَّ وأنْ يكونَ مُحِقّاً في دِيانَتِهِ، ودِيانَتُهُ الإقرارُ) بالقلبِ واللِّسانِ (بِرسالَةِ رَسولِهِ) مع الطَّاعةِ له في أوامرِهِ ونواهيهِ، حتَّى لو ادَّعى هذا الوليُّ الاستقلالَ بنَفسِهِ، وعدَمَ المتابعةِ، لم يكن وليّاً، ولم يَظهَرْ ذلك على يديهِ.

والحاصلُ: أنَّ الأمرَ الخارقَ للعادةِ، فهو بالنِّسبةِ إلى النَّبيِّ معجزةٌ، سواءٌ ظَهَرت مِن

---

(١) في سنةِ ثلاثٍ وعشرين هجرية بينما كان سيِّدُنا عمرُ بنُ الخطاب ﷺ يَخطُبُ إذ قال: «يا ساريةُ الجبلَ»، وكان عمرُ قد بَعَثَ ساريةَ بنَ زُنيم الدُّئلي إلى فَسَاء ودارا بَجِرد فحاصَرَهُم، ثمَّ إنَّهم تداعوا وجاؤوه من كلِّ ناحيةٍ، والتَقَوا بمكانٍ، وكان إلى جهةِ المسلمين جبلٌ لو استَنَدُوا إليه لم يُؤتَوا إلاَّ من وجهٍ واحدٍ، فَلَجَؤوا إلى الجبلِ، ثمَّ قاتَلَهم فَهَزَمَهم، وأصاب ساريةُ الغنائم.
انظر سير أعلام النبلاء، المجلد الخاص بسير الخلفاء الراشدين ص (١٣٦)، وانظر الإصابة (٢/٣) الترجمة رقم (٣٠٣٤).

(٢) أخرجه أبو يعلى في المسند (٧١٨٦) (١٤١/١٣) عن أبي السَّفر قال: نزل خالدُ بنُ الوليدِ الحِيرةَ على أمير بني المرازبة فقالوا له: إحذَرِ السُّمَّ لا يَسقيكَهُ الأعاجمُ، فقال: ائتوني به، فأُتي به فأخذه بيده، ثمَّ اقتَحَمَه وقال: بسم الله، فلم يَضُرَّه شيئاً.
قال في مجمع الزوائد، كتاب المناقب، باب: ما جاء في خالد بن الوليد: رواه أبو يعلى والطبراني وأحد إسنادي الطَّبراني رجالُهُ رجالُ الصَّحيح، وهو مرسَلٌ ورجالُهما ثقات، إلا أنَّ أبا السَّفر وأبا بردة بن أبي موسى لم يَسمَعا من خالد، والله أعلم.

....

قِبَلِهِ أو مِن قِبَلِ آحادِ أُمَّتِهِ، وبالنِّسبةِ إلى الوليِّ كرامةٌ؛ لِخُلوِّه عن دعوى نبوَّة مَن ظَهَرَ ذلك مِن قِبَلِه.

فالنَّبيُّ لا بدَّ له مِن علمِهِ بكونِهِ نبيّاً، ومِن قَصدِهِ إظهارُ خوارقِ العاداتِ، ومِن حُكمِهِ قَطعاً بِمُوجَبِ المُعجزاتِ[١]، بخلاف الوليِّ.

(١) قال في النِّبراس: أي: لا بدَّ مِن أن يكون حكمُ النَّبيِّ قطعيّاً مفيداً لليقين بمقتضى معجزاتِهِ الدَّالَّةِ على صِدقِهِ. وفي عبارة الشَّارحِ نوعُ قُصورٍ، ولعلَّ شيئاً سقط من النُّساخ. اهـ.

وأفضَلُ البَشرِ بعدَ نبيِّنا أبو بكرٍ ﷺ، ثُمَّ عمرُ الفاروقُ ﷺ، ثمَّ عُثمانُ ذُو النُّورَينِ ﷺ، ثمَّ عليٌّ المُرتَضى ﷺ، ....

أفضل البشر بعد الأنبياء

(وأفضَلُ البَشرِ بعدَ نبيِّنا)، والأحسنُ أن يقال: بعدَ الأنبياءِ، لكنَّه أراد البعديَّةَ الزَّمانيَّةَ، وليس بعد نبيِّنا نَبيٌّ، ومع ذلك لا بدَّ من تخصيصِ عيسى عليه السَّلام، إذ لو أُريدَ كلُّ بَشرٍ يوجَدُ بعدَ نبيِّنا ﷺ، انتَقضَ بعيسى عليه السَّلام، ولو أُريد كلُّ بَشرٍ يولَدُ بعدَهُ لم يُفد التَّفضيلَ على الصَّحابة، ولو أُريد كلُّ بَشرٍ هو موجودٌ على وجهِ الأرض، لم يُفِد التَّفضيلَ على التَّابعين ومَنْ بعدَهُم، ولو أُريد كلُّ بَشرٍ يوجَدُ في الأرضِ في الجملةِ انتَقَضَ بعيسى عليه السَّلام.

(أبو بكرٍ ﷺ) الذي صدَّق النَّبيَّ ﷺ في النُّبوَّة من غيرِ تَلَعثُمٍ، وفي المِعراجِ بلا تَردُّدٍ، (ثُمَّ عمرُ الفاروقُ ﷺ) الذي فرَّق بين الحقِّ والباطلِ في القضايا والخُصوماتِ، (ثمَّ عُثمانُ ذُو النُّورَينِ ﷺ)؛ لأنَّ النَّبيَّ ﷺ زوجَّه رُقيَّةَ، ولمَّا ماتت رُقيَّةُ زوَّجه أمَّ كُلثوم، ولمَّا ماتت قال ﷺ: لو كان عندي ثالثةٌ لَزوَّجتُكَها[1]، (ثمَّ عليٌّ المُرتَضى ﷺ) من عبَّادِ اللهِ، وخُلَّصِ أصحابِ رسولِ اللهِ ﷺ.

على هذا التَّرتيبِ وَجَدنا السَّلفَ، والظَّاهرُ أنَّه لو لم يكن لهم دليلٌ على ذلك لَمَا حَكَمُوا بذلك، وأمَّا نحن فقد وَجَدْنا دلائلَ الجانِبَينِ مُتعارضةً، وإنْ لم نَجِدْ هذه المسألةَ مِمَّا يَتعلَّقُ به شيءٌ من الأعمال، أو يكونُ التَّوقُّفُ فيه مُخِلاً بشيءٍ من الواجبات، وكأنَّ السَّلف كانوا مُتوقِّفين[2] في تَفضيلِ عثمانَ على عليٍّ ﷺ، حيثُ جَعَلُوا من علاماتِ السُّنَّةِ

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٤٩٠) عن عصمة قال: لمَّا ماتت بنتُ رسولِ الله ﷺ التي تحت عثمان، قال رسول الله ﷺ: «زوِّجوا عثمانَ، لو كان لي ثالثةٌ لزوَّجتُهُ، وما زوَّجتُهُ إلَّا بالوحي من الله عزَّ وجلَّ».
قال الهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب المناقب، باب حياته أي: عثمان ﷺ: رواه الطبراني في الكبير، وفيه الفضل بن المختار وهو ضعيف.

(٢) في (ج): متَّفقين.

وخلافَتُهُم ثابتةٌ على هذا التَّرتيبِ أيضاً.

والجماعةِ تَفضيلَ الشَّيخينِ ومَحبَّةَ الخَتَنَينِ[١]، والإنصافُ أنَّه إنْ أُريد بالأفضليَّةِ كثرةُ الثَّوابِ فَلِلتَّوقُّفِ جهةٌ، وإن أُريد كثرةُ ما يَعدُّهُ ذَوُو العقولِ من الفضائلِ فلا جِهة.

(وخلافَتُهُم ثابتةٌ)، أي: نيابتُهُم عن الرَّسولِ ﷺ في إقامةِ الدِّينِ، بحيثُ يجبُ على كافَّةِ الأُمَمِ الاتِّباعُ، (على هذا التَّرتيبِ أيضاً)، يعني: أنَّ الخلافةَ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ لأبي بكرٍ، ثمَّ لِعُمَر، ثمَّ لِعُثمانَ، ثمَّ لعليٍّ ﷺ أجمعين.

وذلك لأنَّ الصَّحابةَ قد اجتَمَعُوا يومَ تُوفِّي رسولُ اللهِ ﷺ في سَقيفةِ بني ساعِدَة، واستَقَرَّ رأيُهُم بعدَ المُشاوَرَةِ والمُنازَعةِ على خلافةِ أبي بكرٍ ﷺ، فاجتَمَعوا على ذلك، وبايَعَهُ عليٌّ ﷺ على رؤوس الأشهادِ بعدَ تَوقُّفٍ كان منه[٢]، ولو لم تكن الخلافةُ حقّاً له

(١) «الخَتَنُ» كلُّ مَن كان مِن قِبَلِ المرأةِ، مِثلُ الأبِ والأخِ، وهمُ الأختان، هكذا عند العرب، وأمَّا عند العامَّةِ فخَتَنُ الرَّجلِ زوجُ ابنتِهِ. اهـ مختار الصحاح، والمرادُ بالخَتَنَينِ هنا عثمانُ وعليٌّ ﷺ.

(٢) ههنا تحقيقٌ هامٌّ بسَطَهُ صاحبُ النِّبراس، أنقُلُه لك مع قليلِ تَصرُّفٍ لعظيمِ فائدتِهِ، وشدَّةِ الحاجةِ إليه، قال ﷺ: اختَلَفتِ الرِّواياتُ في توقُّفِ عليٍّ ﷺ عن المبايعةِ لأبي بكرٍ ﷺ على أقوال:
فأحدُها: أنَّه بايَعَهُ في الأوَّل، فعن أبي سعيد الخدري قال في حديث السَّقيفة: صَعَدَ أبو بكر ﷺ المِنبَرَ فنَظَرَ في وُجوهِ القوم، فلم يَرَ عليّاً، فَدَعاه فجاء، فقال: يا ابنَ عمِّ رسولِ اللهِ ﷺ، أردتَ أنْ تُفرِّق المسلمين؟، فقال: لا تثريبَ يا خليفةَ رسولِ اللهِ ﷺ، فبايَعَهُ. رواه الحاكم والبيهقي وصحَّحه ابن حبان، وإنَّما توقَّفَ ساعةً؛ لاشتغاله بِغُسلِ النَّبيِّ ﷺ.
ثانيها: أنَّه بايَعَه بعد ستَّةِ أشهرٍ، بعدَ موتِ فاطمةَ الزَّهراء ﷺ.
ثالثها: وهو الصَّحيحُ الجامع بين القولين، أنَّه بايَعَهُ في أوَّلِ الأمرِ، ثمَّ تأخَّرَ عن صُحبتِهِ حتَّى أعاد البيعةَ بعدَ ستَّةِ أشهرٍ. واختُلِفَ في سببِ التَّأخُّرِ على أقوال:
١ـ أنَّه كان مشغولاً بخدمةِ فاطمةَ ﷺ، فإنَّها لم تَزَلْ مريضةً بعد موتِ رسولِ اللهِ ﷺ حزناً عليه.
٢ـ أنَّه كان لم يرضَ بتأخيرِهِ عن المُشاوَرةِ، فعن عليٍّ أنَّه قال عند البيعةِ: يا أبا بكر إنَّا لَنَرى أنَّك أحقُّ بالخلافةِ، ونَعرِفُ فضلَكَ، ولكن أُخِّرنا عن المَشُورةِ، فقال: واللهِ ما كنتُ فيها راغباً، ولكنِّي خِفتُ الفِتنةَ، أخرجه الدارقطني.
٣ـ أنَّه كان مشغولاً بِجَمعِ القرآنِ، روى ابنُ داود أنَّ أبا بكر قال: أَكَرِهتَ إمارتي؟، قال: لا، ولكن حَلَفتُ لا أرتدي بِردائي إلَّا إلى الصَّلاةِ حتَّى أجمَعَ القرآنَ.
=

....

لَمَا اتَّفق عليه الصَّحابةُ، ولَنازَعَه عليٌّ ﷺ كما نازَعَ معاويةَ، ولاحتَجَّ عليهم لو كان في حقِّه نصٌّ كما زعمتِ الشِّيعةُ، وكيف يُتصوَّرُ في حقِّ أصحابِ رسولِ اللهِ ﷺ الاتِّفاقُ على الباطلِ، وتركُ العملِ بالنَّصِّ الواردِ؟.

ثمَّ إنَّ أبا بكرٍ ﷺ لما أَيِسَ من حياتِهِ، دعا عثمانَ وأملى عليه كتاباً عَهِدَهُ لِعُمَر، فلمَّا كَتَب خَتَمَ الصَّحيفةَ وأخرجها إلى النَّاس، وأمرَهُم أن يُبايعوا لِمَن في الصَّحيفةِ، فبايعوا حتَّى مَرَّت بعليٍّ ﷺ فقال: «بايَعْنا لِمَن فيها وإن كان عمر»، وبالجملة وَقَعَ الاتِّفاقُ على خلافتِهِ.

ثمَّ استُشهِد عمر ﷺ وترك الخلافةَ شُورى بين ستَّةٍ: عثمانَ وعليٍّ، وعبد الرَّحمن بنِ عَوف، وطَلحةَ، والزُّبَير، وسعدِ بنِ أبي وقَّاص، ثمَّ فَوَّض الأمرَ خَمستُهُم إلى عبدِ الرَّحمنِ بنِ عوف، ورَضُوا بِحُكمِهِ، فاختار عثمان ﷺ وبايَعَهَ بِمَحضَرٍ من الصَّحابةِ، فبايَعُوهُ وانقادوا لأوامرِهِ ونواهيه، وصَلُّوا معه الجُمَعَ والأعيادَ، فكان إجماعاً.

ثمَّ استُشهِدَ وتَرَكَ الأمرَ مُهمَلاً، فاجتَمَعَ كبارُ الصَّحابةِ المهاجرين والأنصارِ على عليٍّ ﷺ، والتَمَسُوا منه قَبولَ الخلافةِ، و بايَعُوه لمَّا كان أفضَلَ أهلِ عصرِهِ وأولاهم بالخلافةِ، وما وَقَع من المُخالفاتِ والمُحارَباتِ لم يكن عن نزاعٍ في خلافتِهِ، بل عن خطإٍ في الاجتهادِ.

وما وقع من الاختلاف بين الشِّيعةِ وأهلِ السُّنَّةِ في هذه المسألةِ، وادِّعاءِ كلٍّ من الفريقين النَّصَّ في بابِ الإمامةِ، وإيرادِ الأسئلة والأجوبةِ من الجانِبَينِ، فَمَذكورٌ في المُطوَّلات.

= ٤ـ أنَّه توقَّفَ لِحُزنِهِ على رسول الله ﷺ، مع علمِهِ أنَّه كفاهُ المهاجرون والأنصار.
ـ عندي أنَّه لا تَناقُضَ بين الوجوهِ الأربعةِ، بل كان مجموعُها سببَ التَّأخُّرِ، فاحفَظْها وإيَّاكَ والوَساوسَ الشَّيطانيَّةَ. اهـ.

والخِلافَةُ ثلاثونَ سنَةً، ثمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وإمارةٌ.

(والخِلافَةُ ثلاثونَ سنَةً، ثمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وإمارةٌ)؛ لقوله ﷺ: «الخلافةُ بعدي ثلاثونَ سنةً، ثمَّ تَصيرُ مُلكاً عَضُوضاً»[١].

وقد استُشهِدَ عليٌّ رضي الله عنه على رأسِ ثلاثينَ سنةً[٢] من بعدِ وفاةِ النَّبيِّ ﷺ، فَمُعاويةُ ومَنْ بعدَه لا يكونون خُلفاءَ، بل مُلُوكاً وأمراءَ، وهذا مُشكِلٌ[٣]؛ لأنَّ أهل الحِلِّ والعَقدِ[٤] مِنَ الأمَّة قد كانوا متَّفقين على خلافةِ الخُلفاءِ العباسيَّة، وبعضِ المَروانيَّةِ كَعُمَرَ بنِ عبدِ العزيز مثلاً.

ولعلَّ المرادَ أنَّ الخلافةَ الكاملةَ التي لا يَشُوبُها شيءٌ من المُخالفَةِ، وميلٌ عن المُبايعةِ، يكون ثلاثينَ سنةً، وبعدَها قد يكونُ وقد لا يكون.

---

(١) أصل الحديث أخرجه الحاكم (٣/ ١٥٦) (٤٦٩٧)، وأبو داود في السنة، باب: في الخلفاء (٤٦٤٦، ٤٦٤٧)، والطبراني في الكبير (٧/ ٨٤) (٦٤٤٤)، والترمذي في الفتن، باب: ما جاء في الخلافة (٢٢٢٦)، وأحمد (٥/ ١٢٢) (٢١٩٧٨) وغيرهم وأقرب الروايات إلى ما أورده المصنف رواية ابن حبان (١٥/ ٣٩٣) (٦٩٤٣) عن سفينة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الخلافةُ بعدي ثلاثون سنةً، ثمَّ تكون مُلكاً».

(٢) هذا مِن الشَّيخ تقريبٌ، وإلاَّ فالتَّحقيقُ أنَّ سيِّدَنا عليّاً رضي الله عنه استَشهَدَ وبقي للثَّلاثينَ سنةً ستَّةُ شهور تقريباً، وأتَمَّ الثَّلاثين ابنُهُ سيِّدُنا الحسَنُ رضي الله عنه، وكان كمالُها وقتَ تنازَلَ الحسَنُ رضي الله عنه عن الخلافة لمعاويةَ رضي الله عنه.

(٣) أي: انتهاءُ الخلافةِ على ثلاثين سنةً مُشكِلٌ.

(٤) أي: أهلُ التَّجويزِ والمنعِ، وهم المجتهدون ومَن يقومُ مَقامَهُم من العلماء في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

والمُسلِمُونَ لا بدَّ لهم مِنْ إمامٍ يَقُومُ بِتَنفيذِ أحكامِهِمْ، وإقامةِ حُدُودِهِمْ، وسَدِّ ثُغُورِهِمْ، وتَجهِيزِ جُيوشِهِم، وأَخْذِ صَدَقاتِهِمْ، وقَهرِ المُتغلِّبةِ والمُتلصِّصةِ وقُطّاعِ الطَّريقِ، وإقامةِ الجُمَعِ والأعيادِ، وقَطْعِ المُنازَعاتِ الواقعةِ بينَ العبادِ، وقَبولِ الشَّهاداتِ القائِمَةِ على الحُقُوقِ، وتَزويجِ الصِّغارِ والصَّغائرِ الذينَ لا أولياءَ لهم، وقِسمَةِ الغَنائمِ، ونَحوِ ذلك.

الإمامة

ثمَّ الإجماع على أنَّ نَصْبَ الإمامِ واجبٌ، وإنَّما الخِلافُ في أنَّه هل يَجِبُ على الله تعالى، أو على الخَلقِ، بدليلٍ سمعيٍّ أو عقليٍّ.

والمذهبُ أنَّه يجبُ على الخَلقِ سمعاً؛ لقوله ﷺ: «مَن مات مِن أهلِ القِبلَةِ ولم يَعرفْ إمامَ زَمانِهِ، ماتَ مِيتةً جاهليَّةً»[1]، ولأنَّ الأمَّةَ قد جَعَلوا أهمَّ المُهِمَّات بعدَ وَفاةِ النَّبيِّ ﷺ نَصْبَ الإمامِ، حتَّى قَدَّموه على الدَّفن، وكذا بعد موتِ كلِّ إمامٍ، ولأنَّ كثيراً من الواجباتِ الشَّرعيَّةِ يَتوقَّفُ عليه كما أشار إليه بقوله:

(والمُسلِمُونَ لا بدَّ لهم مِنْ إمامٍ يَقُومُ بِتَنفيذِ أحكامِهِمْ، وإقامةِ حُدُودِهِمْ، وسَدِّ ثُغُورِهِمْ، وتَجهِيزِ جُيوشِهِم، وأَخْذِ صَدَقاتِهِمْ، وقَهرِ المُتغلِّبةِ والمُتَلصِّصةِ وقُطّاعِ الطَّريقِ، وإقامةِ الجُمَعِ والأعيادِ، وقَطْعِ المُنازَعاتِ الواقعةِ بينَ العبادِ، وقَبولِ الشَّهاداتِ القائِمَةِ على الحُقُوقِ، وتَزويجِ الصِّغارِ والصَّغائرِ الذينَ لا أولياءَ لهم، وقِسمَةِ الغَنائمِ، ونَحوِ ذلك) مِن الأمورِ التي لا يَتولَّاها آحادُ الأمَّة.

(١) قال السيوطي رحمه الله: أخرجه مسلم بلفظ: «من مات بغير إمام....» اهـ وبعد البحث لم أعثر عليه عنده، والله أعلم، وعلى كل انظر صحيح مسلم كتاب الإمامة، الباب (١١، ١٢، ١٣).
الحديث بهذا اللفظ لم أعثر عليه، ولكن أخرج قريباً منه أحمد (٤/ ٩٦) (١٦٩٢٢)، والطبراني في الكبير (١٩/ ٣٨٨) (٩١٠) كلاهما عن معاوية رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن مات بغيرِ إمامٍ مات مِيتةً جاهليَّةً».

. . . .

فإن قيل: لِمَ لا يَجوزُ الاكتفاءُ بذي شَوكةٍ في كلِّ ناحيةٍ، ومِنْ أين يَجِبُ نَصْبُ مَنْ له الرِّئاسةُ العامَّةُ؟.

قلنا: لأنَّه[١] يؤدِّي إلى مُنازعاتٍ ومُخاصَماتٍ مُفضِيَةٍ إلى اختلالِ أُمورِ الدِّين والدُّنيا، كما نُشاهِدُ في زمانِنا هذا.

فإن قيل: فليُكْتَفَ بذي شَوكةٍ له الرِّئاسةُ العامَّةُ، إماماً كان[٢] أو غيرَ إمامٍ، فإنَّ انتظامَ الأمرِ يَحصُلُ بذلك، كما في عَهدِ الأتراك.

قلنا: نعم يَحصُلُ به بعضُ النِّظامِ في أمورِ الدُّنيا، لكن تَختلُّ أمورُ الدِّينِ، وهو المقصودُ الأهمُّ، والعُمدَةُ العُظمى.

فإن قيل: فَعَلَى ما ذكرتُم مِن أنَّ مدَّةَ الخلافةِ ثلاثون سنةً، ويكونُ الزَّمانُ بعدَ الخلفاءِ الرَّاشدين خالياً من الإمامِ، فتعصي الأمَّةُ كلُّهُم، وتكون مِيتَتُهم مِيتةً جاهليَّةً.

قلنا: قد سَبَقَ أنَّ المرادَ الخلافةُ الكاملةُ، ولو سُلِّم أنَّها ثلاثون، فلعلَّ دورَ الخلافةِ ينقضي دونَ دورِ الإمامةِ، بناءً على أنَّ الإمامةَ أعمُّ، لكن هذا الاصطلاحُ مِمَّا لم نَجِدْ للقوم، بل مِن الشِّيعةِ، مَنْ يَزعُمُ أنَّ الخليفةَ أعمُّ، ولهذا يقولون بخلافةِ الأئمَّةِ الثَّلاثةِ دونَ إمامتهم، وأمَّا بعدَ الخلفاءِ العباسيَّةِ فالأمرُ مُشكلٌ.

---

(١) الضمير راجع إلى الاكتفاء.

(٢) أي: سواءٌ كان موصوفاً بصفاتِ الإماميَّةِ كالقُرشيِّ ونحوها، أو لم يكن.

ثمَّ يَنبغِي أنْ يَكونَ الإمامُ ظاهراً، لا مُختَفياً ولا مُنتَظَراً، ....

شروط الإمام الأعظم

(ثمَّ يَنبغِي أنْ يَكونَ الإمامُ):

ـ (ظاهراً)؛ ليُرجَعَ إليه، فيقومَ بالمَصالحِ؛ ليَحصُلَ ما هو الغَرَضُ مِن نَصبِ الإمامِ.

ـ (لا مُختَفياً) مِن أعيُنِ النَّاسِ خوفاً من الأعداءِ، وما لِلظُّلمةِ من الاستيلاءِ.

ـ (ولا مُنتَظَراً) خُروجُهُ عند صلاحِ الزَّمانِ، وانقطاعِ موادِّ الشَّرِّ والفسادِ، وانحلالِ نظامِ أهلِ الظُّلمِ والعنادِ، لا كما زعمت الشِّيعةُ، خصوصاً الإماميَّةُ[1] منهم: أنَّ الإمامَ الحَقَّ بعد رسولِ اللهِ ﷺ عليٌّ رضي الله عنه، ثمَّ ابنُهُ الحسَنُ، ثمَّ أخوه الحُسين رضي الله عنهما، ثمَّ ابنُهُ عليٌّ زينُ العابدين، ثمَّ ابنُهُ محمَّدٌ الباقر، ثمَّ ابنُهُ جعفرٌ الصَّادقُ، ثمَّ ابنُهُ موسى الكاظم، ثمَّ ابنُهُ عليٌّ الرِّضا، ثمَّ ابنُهُ محمَّدُ بنُ عليٍّ التَّقي، ثمَّ ابنُهُ عليٌّ النَّقيُّ[2]، ثمَّ ابنُهُ الحَسَنُ العَسكريُّ، ثمَّ ابنُهُ محمَّدٌ القائمُ المُنتَظَر المَهدي، وقد اختفى خوفاً من أعدائِهِ، وسَيَظهَرُ فَيَملأ الدُّنيا قِسطاً وعَدْلاً، كما مُلِئَتْ جَوراً وظُلماً، ولا امتناع في طُولِ عُمُرِهِ وامتدادِ أيَّامه، كعيسى والخَضِرِ عليهما السَّلام، وغيرهما.

وأنت خبيرٌ بأنَّ اختفاءَ الإمامِ وعدمَهُ سواءٌ في عدَمِ حُصولِ الأغراضِ المَطلوبةِ مِن وُجودِ الإمامِ، وأنَّ خوفَهُ من الأعداءِ لا يُوجِبُ الاختفاءَ، بحيثُ لا يُوجَدُ منه إلَّا الاسمُ، بل غايةُ الأمرِ أنَّه يُوجِبُ إخفاءَ دعوى الإمامةِ[3]، كما في حقِّ آبائِهِ الذين كانوا ظاهرين على النَّاسِ ولا يَدَّعون الإمامةَ.

---

(١) الإماميَّة فِرقةٌ مِن فِرَقِ الشِّيعةِ، قالوا بالنَّصِّ الجَليِّ على إمامة عليٍّ رضي الله عنه، وكفَّروا الصَّحابةَ، ووَقَعُوا فيهم، وساقوا الإمامةَ إلى جَعفر الصَّادق، واختلفوا في المنصوصِ عليه بعده، والذي استقرَّ عليه رأيُهُم التَّرتيبُ الذي ساقه الشَّيخُ السَّعد. انظر موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٢٦٠).

(٢) بالنُّونِ والقاف، أي: الطَّاهر، ويلقَّبُ بالهادي والزَّكي.

(٣) أي: أقصى ما ينبغي أن يفعَلَهُ إن كان خائفاً من أعدائِهِ أن يُخفيَ دَعوى الإمامةِ، ويُبقِيَها سِرّاً بين مُواليه، متأسِّياً في ذلك بآبائِهِ.

ويكونَ مِنْ قُرَيشٍ، ولا يَجُوزُ مِنْ غَيرِهِمْ، ولا يَخْتَصُّ بِبَنِي هاشِمٍ وأولادِ عليٍّ ﷺ،

وأيضا فَعند فسادِ الزَّمانِ، واختلافِ الآراءِ، واستيلاءِ الظَّلَمةِ، احتياجُ النَّاسِ إلى الإمامِ أشدُّ، وانقيادُهُم له أسهَلُ.

ـ (ويكونَ مِنْ قُرَيشٍ، ولا يَجُوزُ مِنْ غَيرِهِمْ، ولا يَخْتَصُّ بِبَنِي هاشِمٍ وأولادِ عليٍّ ﷺ)، يعني: يُشتَرَطُ أن يكونَ الإمامُ قُرَيشياً؛ لقوله ﷺ: «الأئمَّةُ مِن قُرَيشٍ»[1]، وهذا وإن كان خبَرَ واحدٍ، لكن لمَّا رواه أبو بكرٍ ﷺ مُحتَجًّا به على الأنصارِ، لم يُنكِرْهُ أحدٌ، فصار مُجمَعاً عليه، لم يُخالِفْ فيه إلَّا الخوارجُ وبعضُ المُعتزلةِ.

ولا يُشتَرَطُ أن يكونَ هاشميّاً أو علويّاً؛ لِما ثَبَتَ بالدَّلائلِ مِن خلافةِ أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ ﷺ، مع أنَّهم لم يكونوا من بني هاشم وإن كانوا من قريش، فإنَّ قريشاً اسمٌ لأولادِ النَّضرِ بن كنانة، وهاشمٌ أبو عبد المُطَّلِب، جَدُّ رسولِ الله ﷺ، فإنَّه ﷺ: محمَّد بن عبد الله بنِ عبدِ المُطَّلِب بنِ هاشمِ بنِ عبدِ مَنافِ بنِ قُصيٍّ بنِ كِلابِ بنِ مُرَّةَ بنِ كَعبِ بنِ لؤيٍّ بن غالبِ بن فِهْرِ بن مالكِ بن نَضرِ بن كِنانةَ بنِ خُزَيمةَ بنِ مُدرِكَةَ بنِ إلياسَ بنِ مُضَر بن نِزارِ بن معدِّ بن عدنان.

فالعَلَويَّةُ والعبَّاسيَّةُ من بني هاشمٍ؛ لأنَّ العبَّاسَ وأبا طالبٍ ابنا عبد المُطَّلِب، وأبو بكرٍ قريشيٌّ؛ لأنَّه ابنُ أبي قحافةَ بنِ عثمانَ بنِ عامرِ بنِ عَمرو بنِ كعب بنِ لُؤي، وكذا عمرُ؛ لأنَّه ابنُ الخَطَّاب بنِ نُفَيل بنِ عبد العُزَّى بنِ رَباح بنِ عبد الله بن قرط بنِ رَزاح بن عَديٍّ بن كعب، وكذا عثمانُ؛ لأنَّه ابنُ عفَّان بنِ أبي العاص بنِ أميَّةَ بن عبدِ شمسٍ بن عبدِ مَناف.

---

(١) الحديث أخرجه غير واحد منهم: الحاكم ضمن حديث طويل (٤/ ٨٥) (٦٩٦٢) والنسائي في الكبرى كتاب القضاء، باب الأئمة من قريش (٣/ ٤٦٧) (٥٩٤٢).

والبيهقي في الكبرى، جماع أبواب صلاة الإمام وصفة الأئمة، باب: من قال يؤمهم ذو نسب إذا استووا في القراءة والفقه (٥٠٨١)، وفي كتاب قتال أهل البغي، باب: الأئمة من قريش (١٦٣١٧)، والطبراني في الأوسط في من اسمه حفص (٣٥٢١)، وفي من اسمه محمد (٦٩١٠)، وفي الكبير (١/ ٢٥٢) (٧٢٥) وأحمد (٣/ ١٢٩) (١٢٣٢٩)، (٣/ ١٣٨) (١٢٩٢٣) وغيرهم.

ولا يُشتَرَطُ أنْ يَكونَ مَعصُوماً، ولا أنْ يَكونَ أفضَلَ أهلِ زمانِهِ.

(ولا يُشتَرَطُ) في الإمامِ (أنْ يَكونَ مَعصُوماً)؛ لِما مرَّ من الدَّليلِ على إمامةِ أبي بكرٍ ﷺ مع عدَمِ القَطعِ بِعِصمتِهِ، وأيضاً الاشتراطُ هو المُحتاجُ إلى الدَّليل، وأمَّا في عدَمِ الاشتراطِ فيكفي عدَمُ دليلِ الاشتراط.

احتَجَّ المُخالِفُ بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٢٤]، وغيرُ المَعصومِ ظالمٌ، فلا يَنالُ عهدَ الإمامةِ.

والجوابُ عنه: المَنْعُ؛ فإنَّ الظَّالمَ مَن ارتكب معصيةً مُسقِطةً للعدالةِ، مع عدَمِ التَّوبةِ والإصلاحِ، فغَيْرُ المَعصومِ لا يلزَمُ أن يكونَ ظالماً.

وحقيقةُ العِصمةِ: أن لا يَخلُقَ اللهُ تعالى في العبدِ الذَّنبَ مع بقاءِ قُدرتِهِ واختيارِهِ، وهذا معنى قولهم: «هي لُطفٌ مِنَ اللهِ تعالى يَحمِلُه على فِعلِ الخيرِ، ويَزجُرُهُ عن الشَّرِّ، مع بقاءِ الاختيارِ تَحقيقاً للابتلاءِ.

ولهذا قال الشَّيخُ أبو منصورٍ رحمه الله تعالى: العِصمةُ لا تُزيلُ المِحنَةَ، وبهذا يظهَرُ فسادُ قولِ مَن قال: إنَّها خاصِّيَّةٌ في نَفسِ الشَّخصِ، أو في بدنِهِ، يَمتنعُ بِسبَبِها صُدُورُ الذَّنبِ عنه، كيف ولو كان الذَّنبُ مُمتَنِعاً لَمَا صحَّ تكليفُهُ بِتَركِهِ الذَّنبَ، ولَمَا كان مُثاباً عليه.

(ولا أنْ يَكونَ أفضَلَ أهلِ زمانِهِ)؛ لأنَّ المُساوي في الفَضيلةِ، بل المَفضولُ الأقلُّ عِلماً وعملاً، ربَّما كان أعرَفَ بِمَصالحِ الإمامةِ ومَفاسِدِها، وأقدَرَ على القيامِ بِمُوجَبِها، خُصوصاً إذا كان نصبُ المَفضولِ أدفَعَ لِلشَّرِّ، وأبعَدَ من إثارةِ الفتنةِ، ولهذا جعَلَ عمر ﷺ الإمامةَ شورى بين ستَّةٍ، مع القَطعِ بأنَّ بَعضَهُم أفضَلُ مِن البعض.

فإن قيل: كيف صحَّ جَعْلُ الإمامةِ شُورى بينَ ستَّةٍ، مع أنَّه لا يَجوزُ نَصْبُ إمامَيْنِ في زمانٍ واحدٍ؟.

قلنا: غيرُ الجائزِ هو نَصبُ إمامَيْنِ مُستَقلَّينِ، يجبُ طاعةُ كلٍّ منهما على الانفرادِ؛ لِما يلزَمُ في ذلك من امتثالِ أحكامٍ مُتضادَّةٍ، وأمَّا في الشُّورى فالكلُّ بمنزلةِ إمامٍ واحدٍ.

وَيُشتَرَطُ أنْ يكونَ مِنْ أهلِ الوِلايَةِ، سائِساً قادراً على تَنفيذِ الأحكامِ، وحِفْظِ حُدودِ دارِ الإسلامِ، وإنصافِ المَظلُومِ مِنَ الظَّالِمِ.

ولا يَنعَزِلُ الإمامُ بِالفِسْقِ والجَوْرِ.

(وَيُشتَرَطُ أنْ يكونَ مِنْ أهلِ الوِلايَةِ) المُطلَقةِ الكاملةِ، أي: مُسلماً حُرّاً ذَكَراً عاقلاً بالغاً، إذْ ما جَعَلَ اللهُ تعالى للكافرين على المؤمنينَ سبيلاً، والعبدُ مشغولٌ لخدمة المولى، مستَحقَرٌ في أعين النَّاسِ، والنِّساءُ ناقصاتُ عقلٍ ودين، والصَّبيُّ والمَجنونُ قاصرانِ عن تدبيرِ الأمورِ والتَّصرُّفِ في مصالحِ الجمهورِ.

(سائِساً)، أي: مالكاً للتَّصرُّفِ في أمورِ المسلمينَ بِقُوَّةِ رأيِهِ ورُؤيتِهِ ومَعُونةِ بأسِهِ وشوكتِهِ.

(قادراً) بِعِلمِهِ وعَملِهِ وعدالتِهِ وكفايتِهِ وشجاعتِهِ، (على تَنفيذِ الأحكامِ، وحِفْظِ حُدودِ دارِ الإسلامِ، وإنصافِ المَظلُومِ مِنَ الظَّالِمِ)؛ إذِ الإخلالُ بهذِهِ الأمورِ مُخلٌّ بالغَرَضِ من نَصبِ الإمامِ.

(ولا يَنعَزِلُ الإمامُ بِالفِسْقِ)، أي: بالخُروجِ عن طاعةِ اللهِ تعالى، (والجَوْرِ)، أي: الظُّلمِ على عبادِ الله تعالى؛ لأنَّه قد ظَهَرَ الفِسقُ وانتَشَرَ الجَورُ من الأئمَّةِ والأمراءِ بعدَ الخُلفاءِ الرَّاشدين، والسَّلفُ كانوا يَنقادُونَ لهم ويُقيمونَ الجُمَعَ والأعيادَ بإذنِهِم، ولا يَرونَ الخُروجَ عليهم، ولأنَّ العِصمةَ ليست بِشَرطٍ للإمامةِ ابتداءً، فَبقاؤُهُ أولى.

وعن الشَّافعيِّ ﷺ: إنَّ الإمامَ يَنعزِلُ بالفِسقِ والجَورِ، وكذا كلُّ قاضٍ وأميرٍ.

وأصلُ المسألة: أنَّ الفاسقَ ليس من أهلِ الوِلايةِ عند الشَّافعيﷺ؛ لأنَّه لا يَنظُرُ لنفسِهِ فكيفَ يَنظُرُ لغيره.

وعند أبي حنيفة ﷺ: هو مِن أهلِ الولايةِ، حتَّى يَصحُّ للأبِ الفاسقِ تَزويجُ ابنتِهِ الصَّغيرةِ، والمَسطورُ في كتب الشَّافعيَّةِ: أنَّ القاضي يَنعزِلُ بالفِسقِ، بخلاف الإمامِ.

والفرقُ: أنَّ في انعزالِهِ ووُجوبِ نَصْبِ غيرِهِ، إثارةَ الفتنةِ لِما له مِن الشَّوكةِ، بخلاف القاضي.

وتَجُوزُ الصَّلاةُ خَلْفَ كلِّ برٍّ وفاجرٍ ....

وفي روايةِ النَّوادرِ عن العلماء الثلاثة: أنَّه لا يجوزُ قضاءُ القاضي الفاسقِ.

وقال بعض المشايخ: إذا قُلِّدَ الفاسقُ ابتداءً يَصحُّ، ولو قُلِّدَ وهو عدلٌ يَنعزِلُ بالفِسقِ؛ لأنَّ المُقلِّدَ اعتمدَ على عدالتِهِ، فلم يَرْضَ بقضائِهِ بدونها. وفي فتاوى قاضي خان[1]: وأجمعوا على أنَّه إذا ارتَشَى لا يَنفُذُ قضاؤه فيما ارتشى، وأنَّه إذا أخَذَ القَضاء بالرِّشوةِ لا يصيرُ قاضياً، ولو قضى لا يَنفُذُ قضاؤه.

(وتَجُوزُ الصَّلاةُ خَلْفَ كلِّ برٍّ وفاجرٍ)؛ لقوله ﷺ: «صَلُّوا خَلْفَ كلِّ برٍّ وفاجرٍ»[2]، ولأنَّ علماءَ الأمَّةِ كانوا يُصلُّون خَلْفَ الفَسقةِ وأهلِ الأهواءِ والبِدَعِ من غيرِ نكيرٍ.

وما نُقِل عن بعضِ السَّلفِ من المَنعِ عن الصَّلاةِ خَلْفَ كلِّ مبتدعٍ، فمحمولٌ على الكراهةِ، إذ لا كلامَ في كراهةِ الصَّلاةِ خَلْفَ الفاسقِ والمُبتدِعِ، هذا إذا لم يُؤدِّ الفسقُ والبِدعةُ إلى حدِّ الكفرِ، وأمَّا إذا أدَّى فلا كلامَ في عدمِ جوازِ الصَّلاةِ[3].

(١) قاضيخان، هو الحسنُ بن منصور بن محمود الوزجندي، الفرغاني، الحنفي، فقيه مجتهدٌ في المسائل، توفي سنة (٥٩٢). من تصانيفه كتاب الفتاوى هذا، ذكر في جملة من المسائل التي يغلب وقوعها وتمس الحاجة إليها، ولكثرة فوائده تداوله العلماء والفقهاء، وصار مرجع تصدر للحكم والإفتاء.

(٢) الحديث بهذا اللفظ أخرجه البيهقي في جماع أبواب الشهيد ومن يصلى عليه ويغسل، باب: الصلاة على من قتل نفسه غير مستحل لقتلها (٦٦٢٣) وهو بتمامه: عن أبي هريرة أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «صَلُّوا خلفَ كلِّ بَرٍّ وفاجرٍ، وصَلُّوا على كلِّ بَرٍّ وفاجرٍ، وجاهِدُوا مع كلِّ بَرٍّ وفاجرٍ».
وأصل الحديث أخرجه أبو داود في الصلاة، باب: إمامة البر والفاجر (٥٩٤)، وفي الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور (٢٥٣٣)، والدار قطني في العيدين، باب: صفة من تجوز الصلاة معه وعليه (١٠).

(٣) في حاشية ابن عابدين(٢/ ٢٩٨) ط عالم الكتب: قال الفقهاء: لا يَنبغي أن يُقتدَى بالفاسِقِ إلَّا في الجمعة؛ لأنَّه في غَيرِها يَجِدُ إماماً غيرَهُ، وعليه فَيُكرَهُ في الجمعةِ إذا تَعدَّدت إقامَتُها في المِصرِ على قول محمَّدٍ المُفتى به؛ لأنَّ الفاسقَ لا يهتمُّ لأمرِ دينِهِ، ولأنَّ في تقديمه للإمامة تعظيمَهُ، وقد وجب على المسلمين شرعاً إهانة الفسَّاق.

=

ونُصلِّي على كُلِّ بَرٍّ وفاجِرٍ إذا ماتَ على الإيمانِ.

ثمَّ المُعتزلةُ وإنْ جَعَلُوا الفاسِقَ غيرَ مؤمنٍ، لكنَّهم يُجوِّزونَ الصَّلاةَ خلفَهُ؛ لِما أنَّ شَرْطَ الإمامةِ عندهم عدَمُ الكفرِ، لا وُجُودُ الإيمانِ بمعنى التَّصديقِ والإقرارِ والأعمالِ جميعاً.

(ونُصلِّي على كُلِّ بَرٍّ وفاجِرٍ إذا ماتَ على الإيمانِ)؛ للإجماعِ، ولقوله ﷺ: «لا تَدَعُوا الصَّلاةَ على مَنْ ماتَ من أهلِ القِبلة»[1].

فإن قيل: أمثالُ هذه المسائلِ إنَّما هي مِن فُروعِ الفقهِ، فلا وَجْهَ لإيرادِها في أصولِ الكلامِ، وإنْ أراد أنَّ اعتقادَ حقِّيَّةِ ذلك واجبٌ، وهذا مِن الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك؟.

قلنا: إنَّه لمَّا فرَغَ مِن مقاصِدِ علمِ الكلامِ، مِن مباحِثِ الذَّاتِ والصِّفاتِ والأفعالِ والمَعادِ والنُّبوَّةِ والإمامةِ على قانونِ أهلِ الإسلامِ، وطَريقةِ السُّنَّةِ والجماعةِ، حاولَ التَّنبيهَ على نُبَذٍ من المسائلِ التي يَتميَّزُ بها أهلُ السُّنَّةِ عن غيرِهم مِمَّا خالَفَ فيه المُعتزلةُ، أو الشِّيعةُ، أو الفلاسفةُ، أو المَلاحِدةُ، أو غيرُهُم مِن أهلِ البدعِ والأهواءِ، سواءٌ كانت تلك المسائلُ من فروعِ الفقهِ، أو غيرِها مِن الجُزئيَّاتِ المُتعلِّقةِ بالعقائدِ.

= ومما نصَّ عليه الفقهاء أنَّ الفاسق إذا كان أعلمَ من غيره لا تزول علَّةُ الكراهة، فإنَّ لا يؤمن أن يصلي بهم بغير طهارة، فهو كالمبتدع تكره إمامته بكل حال، حتى قال في شرح المنية: إنَّ كراهة تقديمه كراهة تحريم. اهـ بتصرف

والسؤال لو صلى خلف فاسق هل يُحرز ثواب الجماعة؟.

قال في مَجمَعَ الرِّوايات: وإذا صلَّى خلفَ فاسقٍ أو مُبتدِعٍ، يكونُ مُحرِزاً ثوابَ الجماعةِ، لكن لا يَنالُ ثوابَ مَنْ يُصلِّي خلفَ إمامٍ تقيٍّ. اهـ مراقي الفلاح

(١) لم أعثر عليه بهذا اللَّفظ، ولكن انظر التَّعليقَ السَّابقَ، فإنَّه جاء في الحديث الذي أخرجه البيهقي «.... وصَلُّوا على كلِّ بَرٍّ وفاجرٍ...».

ونَكُفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحابةِ إلَّا بِخَيرٍ، ....

بيانُ أنَّ إجلال الصَّحابة واجبٌ شرعيٌّ

(ونَكُفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحابةِ إلَّا بِخَيرٍ)؛ لما ورد في الأحاديثِ الصَّحيحةِ في مَناقبِهِم، وَوُجوبِ الكَفِّ عن الطَّعنِ فيهم، كقوله: «لا تَسُبُّوا أصحابي، فلو أنَّ أحَدَكُم أنفقَ مِثلَ أُحدٍ ذهباً، ما بَلَغَ مُدَّ أحدِهِم ولا نَصيفَهُ»[١]، ولقوله ﷺ: «أكرِمُوا أصحابي؛ فإنَّهم خيارُكُم»[٢]، ولقوله: «اللهَ اللهَ في أصحابي، لا تَتَّخِذُوهم غَرَضاً مِن بعدي، فَمَنْ أحبَّهُم فَبِحُبِّي أحبَّهُم، ومَنْ أبغَضَهُم فَبِبُغضي أبغَضَهُم، ومَن آذاهم فقد آذاني، ومَنْ آذاني فقد آذى اللهَ تعالى، ومَن آذى اللهَ تعالى فَيُوشِكُ أن يأخُذَهُ الله»[٣].

ثمَّ في مَناقِبِ كلٍّ مِن أبي بكرٍ وعمَرَ وعثمانَ وعليٍّ والحَسَنِ والحُسينِ، وغيرِهِم من أكابرِ الصَّحابةِ، أحاديثُ كثيرةٌ صحيحةٌ.

وما وَقَعَ بينهم من المُنازَعاتِ والمُحارَباتِ، فَلَهُ مَحامِلُ وتأويلاتٌ، فَسبُّهُم والطَّعنُ فيهم، إن كان مِمَّا يُخالِفُ الأدلَّةَ القطعيَّةَ فكفرٌ، كَقَذفِ عائشة رضي الله عنها، وإلَّا فبدعةٌ وفِسقٌ.

وبالجملة: لم يُنقَلْ عن السَّلفِ المُجتَهِدِينَ والعلماءِ الصَّالحين، جَوازُ اللَّعنِ على مُعاويةَ وأضرابِهِ؛ لأنَّ غايةَ أمرِهِمُ البَغيُ والخروجُ على الإمامِ، وهو لا يُوجِبُ اللَّعنَ.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في فضائل الصحابة، باب: قول النبي ﷺ لو كنت مُتَّخِذاً خليلاً (٣٤٧٠)، ومسلم في فضائل الصحابة، باب: تحريم سب الصحابة (٢٥٤٠).

(٢) الحديث بهذا اللفظ أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١١/٣٤١) (٢٠٧١٠) وهو بتمامِهِ أنَّ عمر بن الخطاب قام بالجابيةِ خطيباً فقال: «إنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قام مَقامي فيكم فقال: أكرِمُوا أصحابي فإنَّهم خيارُكُم، ثمَّ الذين يَلُونَهم، ثمَّ الذين يَلُونَهم، ثمَّ يَظهَرُ الكذبُ حتَّى يَحلِفَ الإنسانُ على اليمينِ لا يُسألُها، ويَشهَدُ على الشَّهادةِ لا يُسألُها، فمَنْ سرَّه بُحبوحةُ الجَنَّةِ فعليه بالجماعة، فإنَّ الشَّيطان مع الفَذِّ، وهو مِن الاثنين أبعَدُ، ولا يَخلُوَنَّ رجلٌ بامرأةٍ؛ فإنَّ الشَّيطانَ ثالثُهُم، ومَنْ سَرَّته حَسَنَتُهُ وساءتهُ سَيِّئَتُهُ فهو مؤمنٌ»، والحديث أخرجه غيرُ واحد دونَ قوله: «فإنَّهم خيارُكُم».

(٣) أخرجه بهذا اللَّفظِ الترمذي في المناقب، باب (٥٩) عن عبد الله بن مُغفَّل. قال أبو عيسى: حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

ونَشهَدُ بالجَنَّةِ لِلعَشَرَةِ الذين بَشَّرَهُمُ النَّبيُّ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ بِالجَنَّةِ.

وإنَّما اختلفوا في يزيد بن معاوية، حتَّى ذكر في الخلاصةِ[١] وغيرها: أنَّه لا يَنبغي اللَّعنُ عليه، ولا على الحَجَّاجِ؛ لأنَّ النَّبيَّ ﷺ «نهى عن لَعنِ المُصلِّينَ ومَنْ كان من أهلِ القبلةِ»، وما نُقِل عن لَعنِ النَّبيِّ ﷺ لِبَعضٍ من أهلِ القبلةِ، فَلِما أنَّه يَعلَمُ مِن أحوالِ النَّاسِ ما لا يَعلَمُهُ غيرُهُ.

وبعضُهُم أطلَقَ اللَّعنَ عليه؛ لِما أنَّه كَفَرَ حين أمَرَ بِقَتلِ الحسين ﷺ، واتَّفقوا على جوازِ اللَّعنِ على مَن قَتَلَه أو أمَرَ به أو أجازه ورَضِيَ به.

والحَقُّ أنَّ رِضا يزيدٍ بِقَتلِ الحسين ﷺ، واستبشارَهُ بذلك وإهانَتَهُ أهلَ بيتِ النَّبيِّ ﷺ، مِمَّا تواتر معناه وإن كان تفاصيلُهُ آحاداً، فنحن لا نتوقَّفُ في شأنِهِ بل في إيمانِهِ، لعنةُ اللهِ عليه وعلى أنصارِهِ وأعوانِهِ[٢].

المبشرون بالجنة

(ونَشهَدُ بالجَنَّةِ لِلعَشَرَةِ الذين بَشَّرَهُمُ النَّبيُّ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ بِالجَنَّةِ)، حيث قال: «أبو بكرٍ في الجَنَّةِ، وعمرُ في الجَنَّةِ، وعثمانُ في الجَنَّةِ، وعليٌّ في الجَنَّةِ، وطَلحَةُ في الجَنَّةِ، والزُّبيرُ في الجَنَّةِ، وعبدُ الرَّحمنِ بنُ عَوفٍ في الجَنَّةِ، وسعدُ بنُ أبي وَقَّاص في الجَنَّةِ، وسعيدُ بنُ زيدٍ في الجنَّةِ، وأبو عُبَيدةَ بنُ الجَرَّاحِ في الجَنَّةِ»[٣].

---

(١) هو ـ والله أعلم ـ خلاصة الفتاوى للشَّيخ الإمام طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري، المتوفى سنة (٥٤٢). اهـ كشف الظنون (١/ ٧١٨).

(٢) انظر كتاب ضوء المعالي شرح بدء الأمالي ص (١٣٣، ١٣٤) وما علَّقتُهُ عليه، لعلَّك تجدُ مزيدَ فائدةٍ.

(٣) الحديث أخرجه غير واحد من الأئمة انظر سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب: مناقب عبد الرحمن بن عوف (٣٧٤٧).

تنبيه: كثيراً ما نَجِدُ أنَّ المُصنِّفين يَخصُّونَ هؤلاءِ العشرةَ بالبِشارةِ بالجَنَّةِ، مع أنَّ المُبشَّرينَ غيرُهُم كثيرٌ، ولكن لمَّا نُصَّ عليهم في حديثٍ واحدٍ خَصُّوهم بالذِّكر، والله أعلم.

....

وكذا نَشهَدُ بالجَنَّةِ لفاطمةَ والحَسَنِ والحُسينِ ﷺ؛ لِما ورد في الحديثِ الصَّحيحِ أنَّ فاطمةَ سيِّدَةُ نساءِ أهلِ الجَنَّةِ»[١]، وأنَّ «الحَسَنَ والحُسينَ سيِّدا شبابِ أهلِ الجَنَّة»[٢].

وسائرُ الصَّحابةِ لا يُذكَرون إلَّا بالخيرِ، ويُرجَى لهم أكثَرُ مِمَّا يُرجَى لغيرِهِم من المؤمنين.

ولا نَشهَدُ بالجَنَّةِ والنَّارِ لأحدٍ بِعَينِهِ، بل نَشهَدُ بأنَّ المؤمنينَ من أهلِ الجنَّة، والكافرينَ من أهلِ النَّار.

(١) أخرج البخاري في المناقب، باب: علامات النبوة (٣٤٢٦) ضمن حديث طويل جاء فيه: «أما تَرْضَينَ أن تكوني سيِّدةَ نِساءِ أهلِ الجَنَّةِ، أو نساءِ المؤمنين»، وأخرجه مسلم في فضائل الصحابة، باب: فضائل فاطمة (٢٤٥٠) بلفظ «أن تكوني سيِّدَةَ نساءِ المؤمنين، أو سيِّدَةَ نساءِ هذه الأمة».

(٢) قال السيوطي ﷺ: أخرجه الحاكم من حديث أبي سعيد وحذيفة.

ونَرَى المَسْحَ على الخُفَّينِ في السَّفَرِ والحَضَرِ، ....

المسح على الخفين

(ونَرَى المَسْحَ على الخُفَّينِ في السَّفَرِ والحَضَرِ)؛ لأنَّه وإن كان زيادةً على الكتابِ، لكنَّه بالخَبَرِ المَشهورِ، وسُئل عليُّ بنُ أبي طالبٍ كرَّم الله وجهه عن المَسحِ على الخُفَّين، فقال: «جَعَلَ رسولُ اللهِ ﷺ ثلاثةَ أيَّامٍ ولياليها للمسافرِ، ويوماً وليلةً للمقيم»[1]، وروى أبو بكر عن رسول الله ﷺ «أنَّه رَخَّصَ للمسافرِ ثلاثةَ أيَّامٍ ولياليها، وللمقيم يوماً وليلةً، إذا تَطهَّر فَلَبِسَ خُفَّيهِ أن يَمسَحَ عليهما»[2].

وقال الحسن البصريُّ رحمه الله: أدركتُ سبعينَ نَفَراً من الصَّحابة رضي الله عنهم يَرَونَ المسحَ على الخفَّين، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: ما قلتُ بالمَسحِ حتَّى جاءني فيه مِثلُ ضَوءِ النَّهارِ.

وقال الكرخيُّ: إنِّي أخاف الكفرَ على مَن لا يَرَى المسحَ على الخُفَّين؛ لأنَّ الآثارَ التي جاءت فيه في حيِّزِ التَّواتر.

وبالجملة مَنْ لا يَرى المَسْحَ على الخُفَّين فهو من أهلِ البدعةِ، حتَّى سُئل أنسُ بن مالكٍ عن السُّنَّةِ والجَماعةِ فقال: «أنْ نُحِبَّ الشَّيخين، ولا نَطعَنَ في الخَتَنَينِ، ونَمسَحَ على الخُفَّين».

---

(١) أصل الحديث أخرجه مسلم في الطهارة، باب: التوقيت في المسح على الخفين (٢٧٦) عن شريح بن هانئ قال: أتيتُ عائشةَ أسألُها عن المسحِ على الخُفَّينِ فقالت: عليكَ بابنِ أبي طالبٍ فَسَلْه؛ فإنَّه كان يُسافرُ مع رسولِ اللهِ، فسألناه، فقال: جَعَلَ رسولُ الله ﷺ ثلاثةَ أيَّامٍ ولياليهنَّ للمسافر، ويوماً وليلةً للمقيم»، ولم أعثر عليه باللفظ الذي ساقه المصنف.

(٢) لم أعثر عليه بهذا اللفظ، وأصل الحديث أخرجه ابن ماجه في الطهارة، باب ماجاء في التوقيت في المسح للمقيم والمسافر (٥٥٦)، وابن حبان (٤/ ١٥٤) (١٣٢٤)، وابن خزيمة في صحيحه، جماع أبواب المسح على الخفين، باب: ذكر الخبر المفسر للألفاظ المجملة (١٩٢) وغيرهم.

ولا نُحَرِّمُ نَبِيذَ التَّمرِ.

مطلب في بيان حكم شرب نبيذ التمر

(ولا نُحَرِّمُ نَبِيذَ التَّمرِ)، وهو: أن يُنبَذَ تمرٌ أو زبيبٌ في الماءِ، فيُجعَلَ في إناءٍ مِنَ الخَزَفِ، فَيَحدُثُ فيه لَذْغٌ كما في الفُقَّاعِ[١]، فكأنَّه نُهي عن ذلك في بَدءِ الإسلامِ لمَّا كانت الجِرارُ أواني الخمرِ، ثمَّ نُسخَ[٢]، فعَدَمُ تحريمِهِ مِن قواعدِ أهلِ السُّنَّةِ، خلافاً للرَّوافضِ، وهذا بخلافِ ما إذا اشتدَّ وصار مُسكِراً، فإنَّ القولَ بِحُرمةِ قليلِهِ وكثيرِهِ ممَّا ذهب إليه كثيرٌ من أهلِ السُّنَّة.

---

(١) الفُقَّاع: شرابٌ يُتَّخَذُ من الشَّعير، يُخمَّرُ حتَّى تَعلُوَ فُقاعاتُهُ. اهـ المعجم الوسيط.

(٢) أخرج مسلم في الأشربة، باب: النهي عن الانتباذ في المزفت (٩٧٧) عن بريدة قال: قال رسول الله ﷺ: «كنتُ نهيتُكُم عن الأشربةِ في ظُروفِ الأدَم، فاشرَبُوا في كلِّ وِعاءٍ، غيرَ أنْ لا تَشرَبُوا مُسكِراً».

ولا يَبلُغُ وَليٌّ دَرَجَةَ الأنبياءِ، ولا يَصِلُ العَبْدُ إلى حيثُ يَسقُطُ عنه الأمرُ والنَّهيُ،

الفرق بين النبي والولي

(ولا يَبلُغُ وَليٌّ دَرَجَةَ الأنبياءِ)؛ لأنَّ الأنبياءَ مَعصُومونَ مَأمونونَ مِن خَوفِ الخاتِمةِ، مُكرَّمونَ بالوحيِ ومُشاهَدةِ المَلَكِ، مَأمورون بِتَبليغِ الأحكامِ وإرشادِ الأنامِ بعدَ الاتِّصافِ بِكمالاتِ الأولياءِ، فما نُقِلَ عن بعضِ الكرَّاميَّةِ مِن جَوازِ كونِ الوليِّ أفضلَ من النَّبيِّ ﷺ كفرٌ وضلالٌ.

نعم قد يقعُ تَردُّدٌ في أنَّ مرتبةَ النُّبوَّةِ أفضَلُ أم مرتبةُ الولايةِ، بعدَ القَطعِ بأنَّ النَّبيَّ متَّصفٌ بالمرتبتين، وأنَّه أفضلُ من الوليِّ الذي ليس بنبيٍّ.

(ولا يَصِلُ العَبْدُ) مادام عاقلاً بالغاً (إلى حيثُ يَسقُطُ عنه الأمرُ والنَّهيُ)؛ لعمومِ الخِطاباتِ الواردةِ في التَّكاليفِ، وإجماعِ المجتهدينَ على ذلك.

وذهب بعضُ المُباحيِّين[1] إلى أنَّ العبدَ إذا بَلَغَ غايةَ المحبَّةِ، وصفا قلبُهُ، واختار الإيمانَ على الكفرِ من غيرِ نفاقٍ، سَقَط عنه الأمرُ والنَّهيُ، ولا يُدخِلُه اللهُ النَّارَ بارتكابِ الكبائرِ، وبعضُهم إلى أنَّه تَسقُطُ عنه العباداتُ الظَّاهرةُ، وتكونُ عباداتُهُ التَّفكُّرَ، وهذا كفرٌ وضلالٌ؛ فإنَّ أكمَلَ النَّاسِ في المحبَّةِ والإيمانِ هم الأنبياءُ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ، خصوصاً حبيبَ الله تعالى، مع أنَّ التَّكاليفَ في حقِّهم أتمُّ وأكملُ.

وأمَّا قوله ﷺ: «إذا أحبَّ اللهُ تعالى عبداً لم يَضُرَّهُ ذنبٌ»[2]، فمعناه: أنَّه عَصَمَهُ من الذُّنوب، فلم يَلحَقْهُ ضَرَرُها.

---

(١) جمع مباحي، منسوبٌ إلى المُباح، وهم أقوامٌ أباحوا المُحرَّماتِ من الخمرِ والزِّنا. اهـ نبراس.

(٢) قال السيوطي رحمه الله: أخرجه القشيري في رسالته، وابن النجار والديلمي من حديث أنس.

والنُّصُوصُ على ظَواهِرِها، والعُدُولُ عنها إلى مَعانٍ يَدَّعيها أهلُ الباطِنِ إلحادٌ، ورَدُّ النُّصوصِ كُفْرٌ، ....

النُّصوص على ظواهرها

(والنُّصُوصُ) من الكتابِ والسُّنَّةِ تُحمَلُ (على ظَواهِرِها) ما لم يَصرِفْ عنها دليلٌ قطعيٌّ، كما في الآياتِ التي تُشعِرُ ظواهرُها بالجهةِ والجِسميَّةِ، ونحو ذلك.

لا يقال: هذه ليست من النُّصُوص، بل هي من المُتشابِهِ؛ لأنَّا نقول: المرادُ بالنَّصِّ ههنا ليس ما يُقابِلُ الظَّاهرَ والمُفسَّرَ والمُحكَمَ، بل ما يَعُمُّ أقسامَ النَّظْمِ على ما هو المُتعارَف.

(والعُدُولُ عنها) ـ أي: عن الظَّواهر ـ (إلى مَعانٍ يَدَّعيها أهلُ الباطِنِ)، وهم المَلاحِدَةُ، وسُمُّوا الباطنيَّةَ؛ لادِّعائهم أنَّ النُّصوصَ ليست على ظواهِرِها، بل لها معانٍ باطنةٌ لا يَعرِفُها إلَّا المعلِّمُ، وقَصدُهم بذلك نفيُ الشَّريعةِ بالكلِّيَّةِ، (إلحادٌ) أي: ميلٌ وعُدولٌ عن الإسلامِ، وضلالٌ واتِّصالٌ واتِّصافٌ بِكُفرٍ؛ لكونِهِ تكذيباً للنَّبيِّ ﷺ فيما عُلِم مَجيئُهُ به بالضَّرورةِ.

وأمَّا ما ذهب إليه بعضُ المُحقِّقين من أنَّ النُّصوصَ على ظواهِرِها، ومع ذلك ففيها إشاراتٌ خفيَّةٌ إلى دقائقَ تَنكشِفُ على أربابِ السُّلوكِ، يُمكِنُ التَّطبيقُ بينها وبين الظَّواهرِ المُرادةِ، فهو من كمالِ الإيمانِ، ومَحضِ العِرفان.

(ورَدُّ النُّصوصِ) بأن يُنكر الأحكام التي دلَّت عليها النُّصوصُ القَطعيَّةُ من الكتابِ والسُّنَّةِ، كَحَشرِ الأجسادِ مثلاً، (كُفْرٌ)؛ لكونِهِ تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسولِهِ، فَمَنْ قَذَفَ عائشةَ رضي الله عنها بالزِّنى كَفَرَ.

واستِحلالُ المَعصيةِ كُفْرٌ، والاستهانَةُ بها كُفْرٌ، والاستِهزاءُ على الشَّريعةِ كُفْرٌ.

استحلال المعصية كفر

(واستِحلالُ المَعصيةِ)، صغيرةً كانت أو كبيرةً (كُفْرٌ)، إذا ثبَتَ كونُها معصيةً بدليلٍ قطعيٍّ، وقد عُلِم ذلك فيما سَبَق، (والاستهانَةُ بها كُفْرٌ، والاستِهزاءُ على الشَّريعةِ كُفْرٌ)؛ لأنَّ ذلك من أماراتِ التَّكذيبِ.

وعلى هذه الأصولِ يَتفرَّعُ ما ذُكِر في الفتاوى: مِن أنَّه إذا اعتَقَدَ الحرامَ حلالاً، فإن كانت حُرمتُهُ لعَينِهِ[1]، وقد ثبَتَ بدليلٍ قطعيٍّ يُكفَرُ، وإلاَّ فلا، بأن تكونَ حُرمتُهُ لغيرِهِ، أو ثبَتَ بدليلٍ ظنِّيٍّ.

وبعضُهُم لم يُفرِّق بين الحرامِ لِعَينِهِ ولِغَيرِهِ فقال:

ـ مَنِ استَحَلَّ حراماً قد عُلِمَ في دينِ النَّبيِّ ﷺ تحريمُهُ، كنكاحِ ذوي المَحارِمِ، أو شُربِ الخمرِ، أو أكلِ مَيْتةٍ، أو لَحمِ خنزيرٍ مِن غيرِ ضَرورةٍ فكافرٌ، وفِعلُهُ هذه الأشياءَ بدونِ الاستحلالِ فسقٌ.

ـ ومنِ استَحلَّ شُربَ النَّبيذِ إلى أن سَكِرَ كَفَرَ، أمَّا لو قال لِحَرام: «هذا حلالٌ» لترويجِ السِّلعةِ، أو بِحُكمِ الجهلِ لا يُكفَرُ، ولو تمنَّى أن لا يكونَ الخمرُ حراماً، أو لا يكونَ صومُ رمضان فرضاً؛ لِمَا يَشُقُّ عليه، لا يُكفَرُ.

بخلاف ما إذا تَمنَّى أن لا يُحرِّم الزِّنا وقتلُ النَّفسِ بغير حقٍّ، فإنَّه يُكفَرُ؛ لأنَّ حُرمةَ هذا ثابتةٌ في جميعِ الأديانِ، موافقةٌ للحكمةِ، ومَن أراد الخُروجَ عن الحكمةِ فقد أراد أن يَحكُمَ اللهُ تعالى بما ليس بِحِكمةٍ، وهذا جهلٌ منه بربِّه.

---

(١) المُحرَّم لعينِهِ: هو ما لم يكنْ تحريمُهُ لعلَّةٍ يَدُورُ معها وُجوداً وعَدَماً، فالزِّنا مثلاً مِن قَبيل المُحرَّمِ لِعَينِهِ؛ لأنَّ تَحريمَ الزِّنا لا يدورُ مع علَّتِهِ التي هي اختلاطُ الأنسابِ وُجوداً وعَدَماً، إذ قد تَنتفي العِلَّةُ ويُوجَدُ التَّحريم، كما إذا زنا رجلٌ بامرأةٍ عقيم.
والمُحرَّمُ لغيره: وهو ما كان تحريمُهُ لعلَّةٍ يَدُورُ معها وُجوداً وعدماً. مثاله: الوضوءُ بماءٍ مَغصوبٍ، فهو من المُحرَّمِ لغيره؛ لأنَّ تحريمَهُ يدورُ مع علَّتِهِ التي هي الاستيلاءُ على حَقِّ الغيرِ عدواناً، وجوداً وعدماً.

....

وذكر الإمامُ السَّرخسيُّ ﷺ في كتاب الحيض: أنَّه لو استحلَّ وَطْءَ امرأتِهِ الحائضِ يُكفَرُ؛ وفي النَّوادرِ عن محمَّد ﷺ: إنَّه لا يُكفَرُ، وهو الصَّحيحُ، وفي استحلالِ اللِّواطة بامرأتِهِ لا يُكفَرُ على الأصحِّ.

ومَن وَصَفَ اللهَ تعالى بما لا يليقُ به، أو سَخِرَ باسمٍ من أسمائِهِ، أو بأمرٍ من أوامِرِهِ، أو أنكرَ وَعْدَه أو وَعيدَهُ يُكفَرُ، وكذا لو تمنَّى أن لا يكونَ نبيٌّ من الأنبياءِ على قَصْدِ استخفافٍ أو عداوةٍ.

وكذا لو ضَحِكَ على وجهِ الرِّضا مِمَّن تكلَّمَ بالكفر، وكذا لو جَلَس على مكانٍ مرتفعٍ وحوله جماعةٌ يسألونَهُ مسائلَ ويَضحكون ويَضرِبونه بالوسائِدِ يُكفَرون جميعاً.

وكذا لو أمَرَ رجلاً أن يَكفُرَ بالله، أو عَزَمَ على أن يأمُرَهُ بكفرٍ، وكذا لو أفتى لامرأةٍ بالكُفرِ لِتَبينَ مِن زوجِها، وكذا لو قال عندَ شُربِ الخمرِ أو الزِّنى: «باسم الله تعالى»، وكذا إذا صلَّى لغير القِبلةِ، أو بغير طهارةٍ متعمِّداً يُكفَر، وإنْ وافَقَ ذلك الكعبةَ، وكذا لو أطلَقَ كلمةَ الكُفرِ استخفافاً لا اعتقاداً، إلى غير ذلك من الفُروعِ.

واليأسُ مِنَ اللهِ تعالى كُفْرٌ، والأمنُ مِنَ اللهِ تعالى كُفْرٌ.

اليأس من الله كفرٌ

(واليأسُ مِنَ اللهِ تعالى كُفْرٌ)؛ لأنَّه ﴿لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [يُوسُف: ٨٧]، (والأمنُ مِنَ اللهِ تعالى كُفْرٌ)؛ إذ لا يأمَنُ مِن مَكرِ الله تعالى إلَّا القومُ الخاسرون.

فإن قيل: الجزمُ بأنَّ العاصي يكونُ في النَّار يأسٌ من اللهِ تعالى، وبأنَّ المُطيعَ يكونُ في الجنَّةِ أمنٌ من الله تعالى، فيلزَمُ أن يكونَ المُعتزليُّ كافراً، مطيعاً كان أو عاصياً؛ لأنَّه إمَّا آمنٌ أو آيسٌ، ومِن قواعدِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ أن لا يُكفَّرَ أحدٌ من أهل القِبلة.

قلنا: هذا ليس بيائسٍ ولا آمنٍ؛ لأنَّه على تقديرِ العِصيانِ لا ييأسُ أن يُوفِّقَه اللهُ تعالى للتَّوبةِ والعملِ الصَّالحِ، وعلى تقديرِ الطَّاعةِ لا يأمَنُ أن يَخذُلَهُ اللهُ فيكتسِبَ المعاصي.

وبهذا يَظهَرُ الجوابُ عمَّا قيل: إنَّ المُعتزليَّ إذا ارتكب الكبيرةَ لَزِمَ أن يَصيرَ كافراً ليأسِهِ من رحمةِ الله تعالى، ولاعتقادِهِ أنَّه ليس بمؤمنٍ، وذلك لأنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ اعتقادَ استحقاقِهِ النَّارَ يَستلزِمُ اليأسَ، وأنَّ اعتقادَ عدَمِ إيمانِهِ المُفسَّرِ بمجموعِ التَّصديقِ والإقرارِ والأعمالِ، بناءً على انتفاءِ الأعمالِ[١]، يوجبُ الكفرَ[٢].

هذا والجَمعُ بين قولهم: «لا يُكفَّرُ أحدٌ من أهل القِبلة»، وقولهم: «يُكفر مَن قال بِخَلقِ القرآنِ، أو استحالةِ الرُّؤيةِ، أو سَبَّ الشَّيخينِ أو لَعَنَهما»، وأمثال ذلك مُشكِلٌ[٣].

---

(١) قوله: «بناءً» يصحُّ أن يكونَ علَّةً لقوله: «أنَّ اعتقادَ»، أو علَّةً لقولِهِ: «عدم إيمانه».

(٢) قوله: «يوجب الكفر» خبر «أنَّ» في قوله: «لا نسلِّمُ أنَّ اعتقاد...»، أي: لا نُسلِّمُ أنَّ هذا الاعتقادَ يوجب الكفر.

(٣) قال في النِّبراس: ورَفعُ الإشكالِ بوجوهٍ:
أحدُها: أنَّ عدَمَ التَّكفيرِ مَذهبُ الشَّيخِ الأشعريِّ وأتباعِهِ مِن علماءِ الكلامِ، وهو المَرويُّ في المُلتقى عن الإمامِ الأعظمِ، والتَّكفيرُ مذهبُ الفقهاءِ، فلا إشكالَ لِعَدَمِ اتِّحادِ القائلِ بالنَّقيضين.
ثانيها: أنَّ الأدلَّةَ القطعيَّةَ من الكتابِ والسُّنَّةِ وإجماعِ السَّلفِ، دلَّت على أنَّ القرآنَ كلامُ اللهِ تعالى، وأنَّ الرُّؤيةَ واقعةٌ، وأنَّ للشَّيخين ﵄ شرفاً عظيماً، فمن أنكر أمثالَ ذلك فلا تصديقَ له، فلا يكونُ مِن أهلِ القبلةِ.
=

وتَصدِيقُ الكاهِنِ بِما يُخبِرُ بِهِ عَنِ الغَيْبِ كُفْرٌ.

تصديق الكهنة كفر

(وتَصدِيقُ الكاهِنِ بِما يُخبِرُ بِهِ عَنِ الغَيْبِ كُفْرٌ)؛ لقوله ﷺ: «مَن أتى كاهناً فصَدَّقه بِما يقولُ فقد كَفَرَ بما أُنزِلَ على محمَّدٍ عليه الصَّلاة والسَّلام»[1]، والكاهنُ: هو الذي يُخبِرُ عن الكوائنِ في مُستقبَلِ الزَّمانِ، ويَدَّعي معرفةَ الأسرارِ، ومُطالَعَةَ علمِ الغيبِ.

وكان في العربِ كَهَنةٌ يَدَّعون مَعرفةَ الأمورِ، فَمِنهم مَن كان يَزعُمُ أنَّ له رَئِيّاً من الجِنِّ وتابِعةً تُلقي إليه الأخبارَ، ومِنهُم مَن كان يَدَّعي أنَّه يَستدرِكُ الأمورَ بِفَهمٍ أُعطيه، والمُنجِّمُ إذا ادَّعى العِلمَ بالحوادثِ الآتيةِ فهو مِثلُ الكاهن.

وبالجملة: العِلمُ بالغيبِ أمرٌ تفَرَّدَ به الله سبحانه وتعالى، لا سبيل إليه للعبادِ إلَّا بإعلامٍ منه وإلهامٍ، بطريقِ المُعجزةِ أو الكرامة أو إرشادٍ إلى الاستدلالِ بالأماراتِ فيما يُمكِنُ ذلك فيه، ولهذا ذَكَرَ في الفتاوى: أنَّ قولَ القائلِ عندَ رؤيةِ هالةِ القمر: «يكون مطرٌ»، مدَّعياً عِلمَ الغيبِ لا بِعَلامةٍ، كفرٌ.

= ثالثها: أنَّ التَّكفيرَ تهديدٌ وتَغليظٌ، وليس محمولاً على ظاهره.

(١) الحديث أخرجه غير واحد بألفاظ متعددة، منهم الحاكم (١/ ٤٩) (١٥) وقال: حديث صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، وابن ماجه في الطهارة وسننها، باب: النهي عن إتيان الحائض (٦٣٩) والبيهقي في الكبرى في جماع أبواب كفارة القتل، باب: تكفير الساحر وقتله (١٦٢٧٤)، وأحمد (٢/ ٤٢٩) (٩٥٣٢). ولفظ الحديث عند الحاكم، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن أتى عرَّافاً، أو كاهناً فصَدَّقه فيما يقولُهُ، فقد كَفَرَ بما أُنزِلَ على محمَّد».

والمَعدُومُ ليس بِشَيءٍ.

المعدوم ليس بشيء

(والمَعدُومُ ليس بِشَيءٍ)، إن أُريد بالشَّيء الثَّابِتُ المُتحقِّقُ، على ما ذهب إليه المُحقِّقون من أنَّ الشيئيَّة تساوي الوُجودَ والثُّبوتَ، والعَدَمَ يُرادِفُ النَّفي، وهذا[1] حكمٌ ضروريٌّ لم يُنازِعْ فيه إلَّا المعتزلةُ القائلون: بأنَّ المعدومَ المُمكِنَ ثابتٌ في الخارج.

وإن أُريد أنَّ المَعدومَ لا يُسمَّى شيئاً، فهو بحثٌ لغويٌّ مَبنيٌّ على تفسيرِ الشَّيء أنَّه الموجودُ أو المعدومُ، أو ما يَصحُّ أن يُعلَمَ ويُخبَرَ عنه، فالمرجعُ إلى النَّقلِ، وتَتبُّعِ مواردِ الاستعمال.

(١) أي: كونُ المعدومِ ليس بشيءٍ حكمٌ ضروريٌّ.

وفي دُعاءِ الأحياءِ لِلأمواتِ وصَدَقَتِهِم عنهم نَفْعٌ لهم.

انتفاع الأموات بدعاء وصدقات الأحياء

(وفي دُعاءِ الأحياءِ لِلأمواتِ وصَدَقَتِهِم)، أي: صدقةِ الأحياءِ (عنهم) ـ أي: عن الأمواتِ ـ (نَفْعٌ لهم)، أي: للأمواتِ، خلافاً للمعتزلةِ، تَمسُّكاً بأنَّ القضاء لا يَتبدَّلُ، وكلَّ نفسٍ مرهونةٌ بما كَسَبَت، والمرءَ مَجزيٌّ بعملِهِ لا بِعَملِ غيرِهِ.

ولنا: ما وَرَد في الأحاديثِ الصِّحاح مِن الدُّعاءِ للأمواتِ، خُصوصاً في صلاة الجَنازةِ، وقد توارثه السَّلفُ، فلو لم يكن للأمواتِ نَفْعٌ فيه لَما كان له معنى، وقال النَّبيُّ ﷺ: «ما مِن مَيْتٍ يُصلِّي عليه أُمَّةٌ من المسلمين يَبْلُغُون مائةً، كلُّهم يَشفعون له، إلاَّ شُفِّعوا فيه»[1].

وعن سعد بن عبادة أنَّه قال: يا رسول الله، إنَّ أمَّ سعدٍ ماتت، فأيُّ صدقةٍ أفضلُ؟، فقال: «الماءُ»، فَحَفَر بِئراً وقال: هذا لأمِّ سَعْدٍ[2].

وقال ﷺ: «الدُّعاءُ يَردُّ البلاء»[3]، «والصَّدَقةُ تُطفِئ غَضَبَ الربِّ»[4].

وقال ﷺ: «إنَّ العَالِمَ والمُتَعَلِّمَ إذا مَرَّا على قريةٍ، فإنَّ الله تعالى يرفَعُ العذابَ عن مَقبَرةِ تلك القريةِ أربعين يوماً»[5]، والأحاديثُ والآثارُ في هذا الباب أكثَرُ مِن أن تُحصى.

---

(١) الحديث أخرجه بلفظ مسلم في الجنائز، باب: من صلى عليه مائة شفعوا فيه، (٩٤٧) عن عائشة.

(٢) أخرجه أبو داود في الزكاة، باب: في فضل سقي الماء (١٦٨١).

(٣) قال السيوطي: أخرجه بهذا اللفظ أبو الشيخ ابن حبان من حديث أبي هريرة بهذا اللفظ.

(٤) أخرجه الحاكم (٣/ ٦٥٧) (٦٤١٨)، وابن حبان في صحيحه (٨/ ١٠٣) (٣٣٠٩)، والترمذي في الزكاة، باب: ماجاء في فضل الصدقة، (٦٦٤)، والطبراني في الأوسط (١/ ٢٨٩) (٩٤٣) وغيرهم بألفاظ متقاربة.

(٥) قال السيوطي ﷺ: لا أصل له.

والله تعالى يُجِيبُ الدَّعواتِ، ويَقضي الحاجاتِ.

الدعاء

(والله تعالى يُجِيبُ الدَّعواتِ، ويَقضي الحاجاتِ)؛ لقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [غافر: ٦٠]، ولقوله ﷺ: «يُستَجَابُ للعبد ما لم يَدْعُ بإثمٍ أو قطيعةِ رحمٍ، ما لم يَستعجِلْ»[١]، ولقوله ﷺ: «إنَّ ربَّكم حييٌّ كريمٌ يَستحي مِن عبدِهِ إذا رَفَع يديه إليه أنْ يَرُدَّهما صفراً»[٢].

واعلم أنَّ العُمدةَ في ذلك صِدقُ النيَّةِ، وخُلُوصُ الطَّويَّةِ، وحضورُ القلبِ؛ لقوله ﷺ: «ادعُوا اللهَ وأنتم مُوقِنون بالإجابةِ، واعلموا أنَّ اللهَ تعالى لا يَستجيبُ الدُّعاء من قلبٍ غافلٍ لاهٍ»[٣].

واختَلَفَ المشايخُ في أنَّه هل يَجوزُ أن يقال: يُستجابُ دعاءُ الكافر؟.

- فمَنَعَه الجمهورُ؛ لقولِهِ تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ﴾ [الرّعد: ١٤]، ولأنَّه لا يَدعوا اللهَ لأنَّه لا يَعرِفُه، لأنَّه وإن أقرَّ به، فلمَّا وَصَفَه بما لا يَليقُ به فقد نَقَضَ إقرارَهُ، وما رُوي في الحديث مِن أنَّ «دعوةَ المَظلومِ وإن كان كافراً تُستجابُ»[٤]، محمولٌ على كُفرانِ النِّعمةِ.

---

(١) أخرجه مسلم في الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: بيان أنه يستجاب للداعي (٢٧٣٥)، وهو بتمامه: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنَّه قال: «لا يَزالُ يُستجابُ للعبدِ ما لم يَدْعُ بإثمٍ أو قَطيعةِ رَحَم، ما لم يَستعجِلْ»، قيل: يا رسولَ اللهِ ما الاستعجالُ؟، قال: «يقول: قد دعوتُ، وقد دعوتُ، فلم أر يُستَجَبْ لي، فَيَستحسِر عند ذلك ويدَعُ الدُّعاء».

(٢) أخرجه أبو داود في الصلاة، باب: الدعاء (١٤٨٨)، والترمذي في الدعوات، باب (١٠٥) رقم (٣٥٥٦)، والطبراني في الكبير (٦/ ٢٥٦) (٦١٤٨).

(٣) الحاكم (١/ ٦٧٠) (١٨١٧)، والترمذي في الدعوات، باب (٦٦)، (٣٤٧٩)، والطبراني في الأوسط (٥/ ٢١١) (٥١٠٩)، وأحمد (٢/ ١٧٧) (٦٦٥٥).

(٤) أخرجه أحمد (٣/ ١٥٣) (١٢٥٧١) عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «اتَّقوا دعوةَ المَظلومِ وإن كان كافراً، فإنَّه ليس دونها حجاب».

....

ـ وجوَّزه بعضُهُم؛ لقوله تعالى حكايةً عن إبليس لعنه الله: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ﴾ [الحجر: ٣٦]، فقال الله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الحجر: ٣٧]، وهذه إجابةٌ، وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو النَّصر الدَّبوسي، قال الصَّدر الشَّهيد: وبه يفتى.

وما أَخْبَرَ به النَّبيُّ ﷺ من أشراطِ السَّاعةِ مِنْ خُروجِ الدَّجالِ، ودابَّةِ الأرضِ، ويَأجُوجِ ومأجوجِ، ونُزولِ عيسى عليه السَّلامُ مِنَ السَّماءِ، وطُلُوعِ الشَّمسِ مِنْ مَغرِبِها، فهو حَقٌّ.

أشراط الساعة

(وما أَخْبَرَ به النَّبيُّ ﷺ من أشراطِ السَّاعةِ)، أي: علاماتِها (مِنْ خُروجِ الدَّجالِ، ودابَّةِ الأرضِ، ويَأجُوجِ ومأجوجِ، ونُزولِ عيسى عليه السَّلامُ مِنَ السَّماءِ، وطُلُوعِ الشَّمسِ مِنْ مَغرِبِها، فهو حَقٌّ)؛ لأنَّها أمورٌ مُمكنةٌ أخبَرَ بها الصَّادقُ.

قال حُذيفةُ بنُ أُسيد الغفاري: اطَّلَع رسولُ الله ﷺ علينا ونحنُ نَتَذاكَرُ فقال: «وما تَذكُرون؟» قلنا: نذكر السَّاعة، قال: «إنَّها لن تقومَ حتَّى تَرَو قبلَها عشرَ آياتٍ، فذَكَرَ: الدُّخانَ، والدَّجالَ، والدَّابَّة، وطُلُوعَ الشَّمسِ مِن مَغرِبها، ونُزولَ عيسى عليه السَّلام بن مريم، ويأجوجَ ومَأجوجَ، وثلاثَةَ خُسوفٍ: خَسْفٌ بالمشرقِ، وخَسفٌ بالمَغربِ، وخَسفٌ بِجَزيرةِ العربِ، وآخِرُ ذلك نارٌ تَخرُجُ من اليَمنِ تَطرُدُ النَّاسَ إلى مَحشَرِهم»[1].

والأحاديثُ الصِّحاحُ في هذه الأشراطِ كثيرةٌ جدّاً، وقد روي آحاديثُ وآثارٌ في تفاصيلها وكيفيَّتِها، فَلْيُطلب مِن كُتُبِ التَّفسير والسِّيَر والتَّواريخ.

(١) أخرجه مسلم في الفتن وأشراط الساعة، باب: في الآيات التي تكون قبل الساعة (٢٩٠١) عن حذيفة بن أسيد الغفاري.

والمُجتَهِدُ قَدْ يُخطِئُ وقَدْ يُصيبُ.

المجتهد يخطئ ويصيب

(والمُجتَهِدُ) في العقليَّاتِ والشَّرعيَّاتِ الأصليَّةِ والفرعيَّةِ، (قَدْ يُخطِئُ وقَدْ يُصيبُ)، وذهب بعضُ الأشاعرةِ والمُعتزلةِ إلى أنَّ كلَّ مُجتهدٍ في المسائلِ الشَّرعيَّةِ الفرعيَّةِ التي لا قاطعَ فيها مُصيبٌ.

وهذا الاختلافُ مَبنيٌّ على اختلافِهِم في أنَّ لله تعالى في كلِّ حادثةٍ حُكماً مُعيَّناً، أم حُكمُهُ في المسائلِ الاجتهاديَّةِ ما أدَّى إليه رأيُ المجتهدين.

وتحقيقُ هذا المَقامِ: أنَّ المسألةَ الاجتهاديَّةَ: إمَّا أن لا يكونَ لله تعالى فيها حُكمٌ معيَّنٌ قبلَ اجتهادِ المُجتهِدِ أو يكونَ، وحينئذٍ إمَّا أن لا يكونَ مِن اللهِ تعالى عليه دليلٌ أو يكونَ، وذلك الدَّليلُ إمَّا قطعيٌّ أو ظنِّيٌّ، فذهب إلى كلِّ احتمالٍ جماعةٌ.

والمختارُ أنَّ الحُكمَ مُعيَّنٌ وعليه دليلٌ ظنِّيٌّ، إن وجَدَهُ المجتهدُ أصابَ، وإن فقَدَهُ أخطأ، والمُجتهِدُ غيرُ مكلَّفٍ بإصابتِهِ؛ لِغُموضِهِ وخَفائِهِ، فلذلك كان المُخطئُ مَعذُوراً بل مأجوراً، فلا خِلافَ على هذا المَذهبِ في أنَّ المُخطئَ ليس بآثمٍ، وإنَّما الخلافُ بأنَّه مُخطئٌ ابتداءً وانتهاءً، أي: بالنَّظرِ إلى الدَّليلِ والحُكمِ جميعاً، وإليه ذهب بعضُ المشايخِ، وهو مختار الشَّيخ أبي منصور ﷺ، أو انتهاءً فقط، أي: بالنَّظر إلى الحُكمِ حيثُ أخطأ فيه، وإن أصاب في الدَّليلِ حيثُ أقامه على وَجهِهِ مُستجمعاً لشرائِطِه وأركانِهِ، فأتى بما كُلِّف به من الاعتبار، وليس عليه في الاجتهاديَّاتِ إقامةُ الحُجَّةِ القَطعيَّةِ التي مدلولها حقٌّ ألبتَّةَ.

والدَّليلُ على أنَّ المُجتهدَ قد يُخطئُ وُجوهٌ:

الأوَّل: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، والضَّميرُ لِلحُكومةِ والفُتيا، ولو كان كُلاً مِن الاجتهادَيْن صواباً لَما كان لِتَخصيصِ سليمانَ بالذِّكرِ جهةٌ؛ لأنَّ كُلاً منهما قد أصاب الحُكمَ حينئذٍ وفَهِمَه.

والثَّاني: الأحاديثُ والآثارُ الدَّالَّةُ على ترديدِ الاجتهادِ بين الصَّوابِ والخطأ، بحيث صارت متواترةَ المعنى، قال ﷺ: «إنْ أصبتَ فَلَك عَشرُ حسناتٍ، وإن أخطأت فَلَك

....

حسنةٌ»[١]، وفي حديثٍ آخر «جَعَلَ لِلمُصيبِ أجرين، ولِلمُخطئِ أجراً واحداً»[٢]، وعن ابن مسعود ﷺ: «إنْ أصبتُ فَمِنَ الله، وإلاّ فَمِنّي ومِنَ الشّيطان»، وقَدْ اشتَهَر تَخطئةُ الصَّحابةِ بعضِهِم بعضاً في الاجتهادات.

الثَّالث: أنَّ القياسَ مُظهِرٌ لا مُثبِتٌ، فالثَّابتُ بالقياسِ ثابتٌ بالنَّصِّ معنى، وقد أجمعوا على أنَّ الحقَّ فيما يَثبُتُ بالنَّصِّ واحدٌ لا غير.

الرَّابع: أنَّه لا تَفرِقَة في العموماتِ الواردةِ في شريعةِ نبيِّنا محمد ﷺ بين الأشخاصِ، فلو كان كلُّ مجتهدٍ مصيباً لزم اتِّصافُ الفعلِ الواحدِ بالمُتنافِيَيْنِ من الحَظرِ والإباحةِ، والصِّحَّةِ والفسادِ، والوُجوبِ وعدمِهِ.

وتمامُ تحقيقِ هذه الأدِلّةِ والجوابِ عن تَمسُّكاتِ المُخالِفِينَ يُطلَب من كتابنا «التَّلويح في شرح التَّنقيح».

---

(١) الحديث أخرجه الحاكم بلفظ (٤/ ٩٩) (٧٠٠٤) بلفظ: عن عبد الله بن عمرو أنَّ رجلين اختَصَما إلى النَّبيِّ ﷺ، فقال لعمرو: اقضِ بينهما، فقال: أقضي بينهما وأنت حاضرٌ يا رسول الله؟، قال: «نعم، على إنَّك إن أصبتَ فلك عشرُ أجورٍ، وإن اجتهدتَ فأخطأتَ فلَكَ أجرٌ» حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) أخرج البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٦٩١٩)، ومسلم في الأقضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (١٧١٦) عن عمرو بن العاص أنَّه سَمِع رسولَ الله ﷺ يقول: «إذا حَكَم الحاكمُ فاجتَهَدَ، ثمَّ أصابَ فَلَه أجران، وإذا حَكَمَ فاجتَهَدَ ثمَّ أخطأ فله أجرٌ».

وَرُسُلُ البَشَرِ أفضلُ مِنْ رُسُلِ المَلائِكَةِ، وَرُسُلُ المَلائِكَةِ أفضلُ مِنْ عامَّةِ البَشَرِ، وعامَّةُ البَشَرِ أفضلُ مِنْ عامَّةِ المَلائِكَةِ.

تفضيل الرُّسل على الملائكة

(وَرُسُلُ البَشَرِ أفضَلُ مِنْ رُسُلِ المَلائِكَةِ، وَرُسُلُ المَلائِكَةِ أفضَلُ مِنْ عامَّةِ البَشَرِ، وعامَّةُ البَشَرِ أفضَلُ مِنْ عامَّةِ المَلائِكَةِ).

أمَّا تفضيلُ رُسُلِ المَلائكةِ على عامَّةِ البَشَرِ فبالإجماعِ، بل بالضَّرورةِ[١]، وأمَّا تَفضيلُ رُسُلِ البشرِ على رُسُلِ الملائكةِ وعامَّةِ البَشرِ على عامَّةِ المَلائكةِ فَلِوجوهٍ:

الأوَّل: أنَّ اللهَ تعالى أمَرَ الملائكةَ بالسُّجودِ لآدَمَ عليه السَّلام على وَجهِ التَّعظيمِ والتَّكريمِ، بدليلِ قولِهِ تعالى حكايةً: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [ص: ٧٦]، ومقتضى الحكمةِ الأمرُ للأدنى بالسُّجودِ للأعلى دونَ العكسِ.

الثَّاني: أنَّ كلَّ واحدٍ من أهلِ اللِّسانِ يَفهَمُ مِن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] الآية، أنَّ القصدَ منه تَفضيلُ آدَمَ عليه السَّلام على الملائكةِ، وبيانُ زيادةِ علمِهِ واستحقاقِهِ التعظيمَ والتَّكريمَ.

الثَّالث: قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، والملائكةُ من جُملةِ العالَمين، وقد خُصَّ من ذلك بالإجماعِ عدمُ تفضيلِ عامَّةِ البشرِ على رُسُلِ الملائكةِ[٢]، فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك، ولا خَفاءَ في أنَّ هذه المسألةَ ظنِّيَّةٌ، يُكتفى فيها بالأدلَّةِ الظَّنِّيَّة.

---

(١) أي: الدِّينيَّة، وإلَّا فدعوى الضَّرورة العقليَّة في الأفضليَّة، بِمَعنى كَثرةِ الثَّواب، لا سيَّما عند مَن يرى الثَّوابَ مُجرَّدَ فَضلٍ مِن اللهِ مِمَّا لا يكاد يُوجَّه، بل لا يُتصوَّرُ معرفةُ ذلك بالنَّظرِ العقليِّ الصِّرفِ أيضاً.

(٢) يعني: ظاهرُ الآيةِ يدلُّ على تفضيلِ آلِ إبراهيم وآل عمرانَ كلِّهم من الرُّسل وغيرِهم على جميعِ الملائكة من الرُّسل وغيرهم، لكن تفضيلُ العامَّةِ من أولادِهما على رسلِ الملائكةِ خلافُ =

. . . .

الرَّابع: أنَّ الإنسان يُحصِّلُ الفضائلَ والكمالاتِ العِلميَّةَ والعَمَليَّةَ مع وُجودِ العَوائقِ والمَوانعِ، من الشَّهوةِ والغَضَبِ وسُنُوحِ الحاجاتِ الضَّروريَّةِ الشَّاغلةِ عن اكتسابِ الكمالاتِ، ولا شكَّ أنَّ العبادةَ وكَسْبَ الكمالِ مع الشَّواغلِ والصَّوارفِ، أشَقُّ وأدخلُ في الإخلاصِ، فيكون أفضَلَ.

وذهب المُعتزلةُ والفلاسفةُ وبعضُ الأشاعرةِ إلى تَفضيلِ الملائكةِ، وتمسَّكوا بوجوه:

الأوَّل: أنَّ الملائكةَ أرواحٌ مُجرَّدةٌ[١] كاملةٌ بالفعلِ[٢]، مُبرَّأةٌ عن مبادئ الشُّرورِ والآفاتِ، كالشَّهوةِ والغَضَبِ، وعن ظُلماتِ الهُيُولى[٣] والصُّورةِ، قويَّةٌ على الأفعالِ العَجيبةِ، عالمةٌ بالكوائنِ ماضيها وآتيها من غير غَلَطٍ.

والجواب: أنَّ مبنى ذلك على أصولِ الفلاسفَةِ، دونَ الإسلامِ[٤].

الثَّاني: أنَّ الأنبياءَ مع كونِهم أفضَلَ البشرِ، يَتعلَّمونَ ويَستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٥]، وقولِهِ تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣]، ولا شكَّ أنَّ المُعلِّمَ أفضلُ مِن المتعلِّم.

والجواب: أنَّ التَّعليمَ مِن اللهِ تعالى، والملائكةُ إنَّما هم المبلِّغون.

= الإجماعِ، فيكونُ مخصوصاً من عمومِ الآيةِ، فبقي حكمُ الآيةِ ثابتاً فيما سوى تفضيلِ عامَّةِ البشرِ على رسلِ الملائكةِ، وهو تفضيلُ رسلِ البشر على رسل الملائكة، وعامَّةِ البشر على عامة الملائكة. نبراس

(١) أي: عن المادَّةِ، بمعنى: أنَّها ليست أجساماً، ولا قائمةً بالأجسام.

(٢) زَعَم الحُكماءُ أنَّ المُجرَّداتِ ليس لها كمالٌ مُنتظر، بل كلُّ ما يُمكِن لها من الكمالِ فهو حاصلٌ لها بالفعل؛ لِزَعمِهِم أنَّ الحدوثَ يَستدعي مادَّةً. نبراس.

(٣) أي: مِن الصِّفاتِ الجسمانيَّة المشابهةِ للظُّلماتِ في مَنعِها عن مشاهدةِ الأسرارِ الإلهيَّةِ. نبراس.

(٤) لأنَّ الملائكةَ عندنا أجسامٌ لطيفةٌ، وليست مُجرَّدةً، فبَطَلَ ما فرَّعوا على التَّجرُّدِ. ولو سُلِّم التَّجرُّد فلا نُسلِّم أنَّ كلَّ كمالٍ مُمكنٍ فهو حاصلٌ لها بالفعل، وأنَّها عالمةٌ بكلِّ كائنٍ. نبراس.

....

الثَّالث: أنَّه قد اطَّرد في الكتاب والسُّنَّةِ تقديمُ ذكرِهم على ذكرِ الأنبياءِ، وما ذاك إلَّا لِتقدُّمِهم في الشَّرف والرُّتبةِ.

والجواب: أنَّ ذلك لِتَقدُّمِهم في الوجودِ، أو لأنَّ وُجودَهُم أخفى، فالإيمانُ بهم أقوى، وبالتَّقديم أولى.

الرَّابع: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، فإنَّ أهلَ اللِّسان يَفهمون من ذلك أفضليَّةَ الملائكةِ مِن عيسى عليه السَّلام، إذِ القياسُ في مثلِهِ التَّرقِّي من الأدنى إلى الأعلى، يقال: لا يَستنكِفُ عن هذا الأمرِ الوزيرُ، ولا السُّلطانُ، ولا يقال: السُّلطانُ ولا الوزيرُ، ثمَّ لا قائل بالفَضلِ بين عيسى عليه السَّلام وغيرِهِ من الأنبياء.

والجواب: أنَّ النَّصارى استَعظَمُوا المسيحَ بحيثُ يترفَّعُ مِن أن يكون عبداً من عبادِ اللهِ، بل ينبغي أن يكونَ ابناً له، تعالى الله عن ذلك علوَّاً كبيراً، لأنَّه مُجرَّدٌ لا أبَ له، وكان يُبرِئُ الأكمَهَ والأبرصَ، ويحيي الموتى، بخلافِ سائرِ عبادِ اللهِ تعالى من بني آدم.

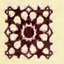
فردَّ عليهم بأنَّه لا يَستنكِفُ مِن ذلك المسيحُ، ولا مَن هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكةُ الذين لا أبَ لهم ولا أمَّ لهم، ويَقدِرون بإذنِ اللهِ تعالى على أفعالٍ أقوى وأعجَبَ من إبراءِ الأكمهِ والأبرصِ وإحياءِ الموتى.

فالتَّرقِّي والعلوُّ إنَّما هو في أمر التَّجرُّدِ وإظهارِ الآثارِ القويَّةِ، لا في مُطلَقِ الشَّرفِ والكمالِ، فلا دلالةَ على أفضليَّةِ الملائكةِ.

والحمدُ لله على التَّمامِ، والتَّحيَّاتُ لله تعالى، والسَّلامُ على رسوله خيرِ الأنامِ.

فهرس الأحاديث





فهرس الأعلام




فهرس الموضوعات

